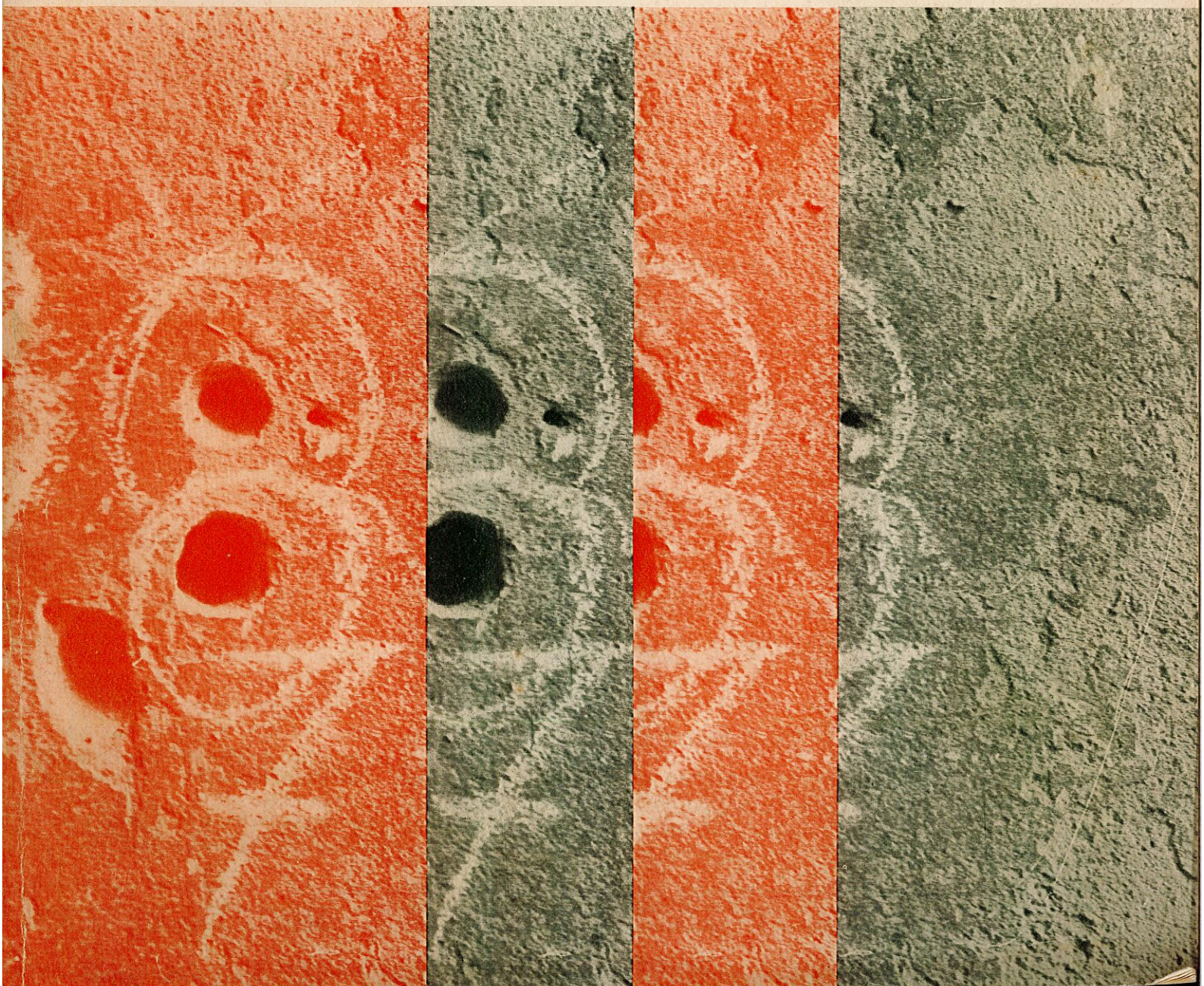
IL CERCHIO DI GESSO

Anno due / Numero terzo / Bologna, maggio 1978 / Lire 1.500 (***)
Spedizione in abbonamento postale / Gruppo IV

Roversi *Cento poesie* / Stame *La resistibile ascesa della democrazia autoritaria* / Poni *Per cambiare il passato* / Boarini, Bonfiglioli *Ontologia del dissenso* / Bellasi, Farolfi, Gattei *L'anamorfosi del politico (marzo '78)* / Forconi *Appunti su di un processo politico* / Mecatti, Panicali *Il sogno democratico* / Chili *Giovani marxmotte senza manuale* / Scalia *A quoi bon?* / Maldini *Lo squisito delirio* / Lanaro *L'aria secca della storia* / Bergamini *Dopo l'epistemologia* / Pullega *Chiavi mancanti* / Giovannoli *Gli arnesi e le macchine* / Bettarini *Donne Linguaggio Poesia* / Mazzotti *Dissidenza dell'inconscio e poteri* / *Disegni di* Andrea Pazienza e Renzo Zanetti / *Fotografie di* Enrico Scuro.

Indice

1 Roberto Roversi *Cento poesie*

3 Federico Stame *La resistibile ascesa della democrazia autoritaria*

9 Carlo Poni *Per cambiare il passato*

11 Vittorio Boarini, Pietro Bonfiglioli *Ontologia del dissenso*

14 Pietro Bellasi, Bernardino Farolfi, Giorgio Gattei *L'anamorfosi del politico (marzo '78)*

17 Giulio Forconi *Appunti su di un processo politico*

18 Stefano Mecatti, Anna Panicali *Il sogno democratico*

27 Alessandro Chili *Giovani marxmotte senza manuale*

32 Gianni Scalia *A quoi bon?*

35 Maurizio Maldini *Lo squisito delirio*

49 Paolo Lanaro *L'aria secca della storia*

51 Roberto Bergamini *Dopo l'epistemologia*

54 Paolo Pullega *Chiavi mancanti*

58 Renato Giovannoli *Gli arnesi e le macchine*

60 Mariella Bettarini *Donne / Linguaggio / Poesia*

63 Maurizio Mazzotti *Dissidenza dell'inconscio e poteri*

Le fotografie che illustrano questo numero sono di Enrico Scuro, *i disegni di* Andrea Pazienza. *Il disegno di 4ª di copertina è di* Renzo Zanetti

Redazione: *Vittorio Boarini, Giulio Forconi, Maurizio Maldini, Paolo Pullega.*

Responsabile: *Carlo Marulli.*

Autorizzazione del Tribunale di Bologna n. 4542 del 13/4/77.

Tipostampa Bolognese, Via Collamarini 5, Bologna.

Redazione e Amministrazione c/o Maurizio Maldini, Via Romagnoli, 39, Bologna. / La periodicità de « Il Cerchio di Gesso » è trimestrale, una copia costa lire millecinquecento, l'abbonamento annuo (quattro numeri) costa lire cinquemila / I versamenti vanno effettuati sul conto corrente postale N. 11176401 intestato a « Il Cerchio di Gesso », Bologna.

Roberto Bergamini e Gianni Scalia da questo numero lasciano la redazione della rivista. Il saluto agli amici che se ne vanno, dopo aver contribuito con il loro impegno organizzativo ed intellettuale a sostenere il lavoro comune, è anche l'augurio che continuino a considerare la rivista un luogo di incontri e collaborazione.

Cento poesie

Roberto Roversi

> « Il socialismo non c'era ancora.
> Bisognava scrivere molto ».
> Sklovskij in « Majakovskij ».

1. *Carmelina, come se miett' u' tiempe?*
Lu tiempe se mitte male,
tira u' viente.

2. A Bologna sulla piazza Maggiore
attraccano le petroliere.
Questa è un'epoca storta.
Le petroliere lavano le cisterne
e buttano fuori morchia.

3. Ma io a Bologna da che parte stavo?
E tu in Italia da che parte stavi?
Lui nel mondo da che parte stava?
Il fuoco di marzo si è spento e seccato?
Il vento d'aprile l'ha tutto lavato?
Anzi, non c'è più prato?
Quest'anno, è un dato,
le api non hanno lavorato.
Il miele d'acacia costa quanto l'oro.

4. Noi faremo fatica a invecchiare.
Oggi vogliono
il consenso generalizzato.
C'è poco da scherzare. Ma io so
che non lo posso dare.

5. Solitudine italiana terribile.
Violenza triste non fa primavera.
Violenza/solitudine è una sera
spaccata col coltello
anzi è cuore di vitello
sul piatto del beccaio.
Non lasciamoci sopraffare.
Approfondire e cercare.
Non sbalordire sui sintomi,
concludere. Fare senza gli specchi.
Non voler sbalordire.
Approfondire, cercare.

38. A discorso con un breve discorso.
A poesia con una poesia.
A un morso con un morso.
La tendenza degli stati moderni
è di fare colpa
d'ogni opinione globale.
Resisti. Il male chiama
straordinaria pazienza.
Resisti. Non perderti.
Non perderti. Resisti.
Domani. Domani. Intanto
conta fino a cento. È spento
il televisore.

41. È allora un paese che fa pena?
Un paese corrotto?
Un paese scollato?
È il paese di Bengodi?
Un paese disastrato?
Trattato al difenile?
Con uomini/donne che sono gatti nel cortile?
Sofisticano anche il pane?
È un paese con la scabbia?
È la schiena di un cane?

42. Il fondamento è l'uomo.
Con le sue nebbie e con i suoi inverni.
Il fondamento è la rabbia buona dell'uomo
un tuono che promette
pioggia d'estate.
La nostra vita sembra
un fiammifero che non s'accende?
Fra mille anni sapremo
la libertà cos'è.
Per ora aspettare
i grandi pesci che approdano carichi di uova.
L'acqua nel mese d'aprile è tutta gialla.

44. Galantuomini in Lebole
che sgovernate l'Itaglia.
Ma io a Bologna da che parte stavo?
Culi secchi maledetti.
Maledetti tre volte.
Che vi vengano le doglie.
Ma io a Bologna da che parte stavo?
Culi secchi. Le cicogne
bianche esili e carogne
prossime a scomparire
possano beccarvi le orecchie
che avete chiuse e strette
per non udire.
Io a Bologna stavo
non dalla parte del vento e del fuoco
ma all'ombra di un dolore.

52. La questione non è
se si debba dare o non dare a quei signori
nuovo potere
ma se si debba insistere
affinché sia tolto a loro quel potere
che hanno già.
Tutto il potere e per sempre.

76. Un sano accompagna un pazzo a una
visita nella clinica. Lì il savio
trova ammalata di mente un suo vecchio
amore e il pazzo trova sana e vitale
un suo vecchio amore. Alla sera quando
escono e la giornata nonché la visita
sono finite il pazzo è rinsavito e
il sano è impazzito.
Io ho cento anni
e sono nato ieri.

82. La politica è fare?
La cultura è pensare
o è giustificare?
La cultura è fare
una per una e tutte
tutte le cose pensate.

83. Ricordo la morte
di venticinquemila gabbiani
dentro al petrolio nel mare del nord.
Ricordo la morte
di due giovani assassinati
nella periferia di Milano.
Ricordo la pazienza e l'amore
di centomila persone
che li seguono piangendo.
Tutto scompare sempre troppo in fretta.
La nostra vita/saetta
cade spesso in un campo di cenere.

84. Risposte risposte risposte.
Non sbalordire sui sintomi.
Concludere.
Dare mille risposte.
Il tuo dolore è il mio dolore
non il mio piacere.
Io non ti invidio.
Ti amo.
Non perderti. Domani...

85. Parliamo
di questa guerra per bande che è la poesia.
La poesia è una mela?
Si legge per dispetto?
Si ascolta come il temporale cupo
del telegiornale?
È una partita d'arance andata a male?
È un suono secco un suono duro?
Una mano al catrame contro il muro?
È l'ombra di una cosa
ed è la cosa
è la voce e il cuore della cosa
ed è per sempre il suo futuro.

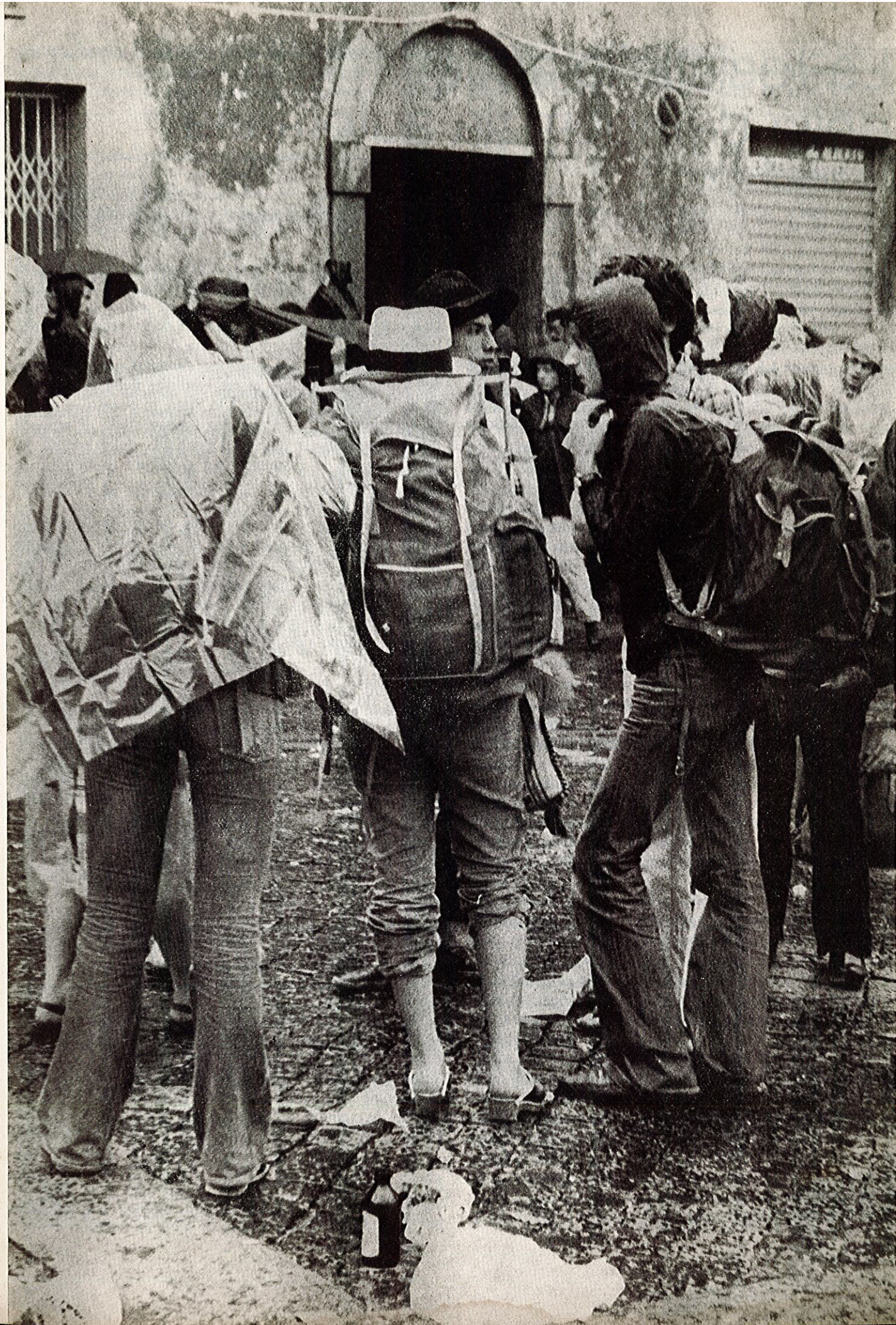
90. È inutile chiedere « resta »
se qualcuno vuole partire. Il
branco di oche che sembrava migrato
è lì fermo nel cielo che aspetta
dentro a un vento gelato.
Scoppia la luce
mentre noi lo guardiamo.
Certo sarà annientato
perché il tempo di partire è già passato.

92. Vivere è la pazienza del mare.
Vivere è la pazienza del leone
che aspetta sotto il sole.
Se grande è il dolore del mondo
dobbiamo vivere dentro a questo dolore.
Per un po' decido ancora
di sorvegliare i fatti e di aspettare
non per sempre
ma per quel tanto di tempo
necessario.
Togliere un altro foglio al calendario.

94. A Bologna da che parte stavo?
Essere liberi di decidere
liberi di realizzare
liberi di lavorare
liberi di sbagliare
liberi di ricominciare.
La libertà vuol dire
essere almeno una volta felici.
Non stavo dalla parte del lupo
ma dell'agnello.

98. E ho cercato di mangiare il pane
con quanti vivono nella disperazione
e sono i più miseri e straziati. O i
più offesi.
E ho cercato di accompagnare ancora una volta il vicino
e il lontano mentre taglio la gola
al lamento (inutile) e all'ombra
della vita che cade
sulle spalle. Dato che cammino
verso la morte.
Spezzare sotto i piedi la rabbia in cui
ognuno deve specchiarsi.

98. L'intellettuale monopolistico
(*che ha tanti tanti lettori*)
dà la sensazione che poca gente
lavori sulla testa di tutti.

100. Io a Bologna da che parte stavo?
Un giovane morto regalava
la sua libertà agli altri.
La città piangeva.
Oggi piange l'Itaglia.
Il campo delle patate è stato saccheggiato
da mille talpe.
Nei musei gelidi il vento di favonio
copre di neve le mani delle madonne.
Nei palazzi antichi
corrono fantasmi impazziti
perché suonerà mezzanotte. Dopo
nessuno può contare le ore.
Piange l'Itaglia
mandria di bufale abbandonate
nella terra che non dà fiori.
Qua sei qua stai.
Qua lotti, non ti fermi.
Nostri sono gli anni che vengono.

La resistibile ascesa della democrazia autoritaria

Federico Stame

> Credo dunque che la forma d'oppressione da cui sono minacciati i popoli democratici non rassomiglierà a quelle che l'hanno preceduta nel mondo, i nostri contemporanei non ne potranno trovare l'immagine nei loro ricordi. Invano anch'io cerco una espressione che riproduca e contenga esattamente l'idea che me ne son fatto; poiché le antiche parole di dispotismo e di tirannide non le convengono affatto. La cosa è nuova, bisogna tentare di definirla poiché non posso nominarla.
>
> (A. de Tocqueville)

« Il caso d'eccezione rende palese nel modo più chiaro l'essenza dell'autorità statale. Qui la decisione si distingue dalla norma giuridica, e (per formulare un paradosso) l'autorità dimostra di non aver bisogno di diritto per creare diritto » (C. Schmitt, *Teologia politica*).
Viviamo in questi giorni le modificazioni di costituzione formale e materiale che aprono la fase costituente di una nuova società. Essa è la democrazia autoritaria sulla quale ci siamo già soffermati su questa rivista; i suoi presupposti, nell'anno trascorso, si sono realizzati con una velocità e coerenza che neppure l'osservatore più pessimista poteva prevedere. Parimenti non era prevedibile il processo di adattamento a questa situazione che ha subito la maggior forza della sinistra, il PCI, fino a farne la propria linea di ingresso nella maggioranza (e nello Stato). Il « farsi Stato » del PCI si manifesta quindi come inserimento, nella politica del partito, delle tendenze dello Stato autoritario, sino a far coincidere i movimenti del partito con quelli dello Stato.
Conviene indicare schematicamente le linee tendenziali di trasformazione del sistema politico in democrazia autoritaria: a) l'occultamento della crisi di legittimazione dello Stato in crisi di orientamento, di modelli e valori culturali, infatti b) la risoluzione del conflitto sociale non può essere tentata mediante una dislocazione dei suoi elementi materiali ma solo attraverso una formazione manipolata e fittizia di consenso capace di separare il più possibile il conflitto sociale dalle sue forme di coscienza. c) La società nel suo complesso viene quindi descritta come realtà morale in cui alla dominanza dei fattori conflittuali oggettivi viene sovrapposta l'ideologia delle convergenze morali sul piano della democrazia; il conflitto di classe viene rimosso e ad esso si sostituiscono movimenti di aggregati collettivi determinati ideologicamente.

Per fornire credibilità a questo tentativo occorre trovare modi di disarticolazione della coscienza collettiva di grandi masse; il pericolo maggiore da esorcizzare è la *coincidenza di conflitto e coscienza*. La definizione realistica e obbiettiva delle cause materiali delle sofferenze e dell'oppressione deve essere sostituita dalla agitazione di obbiettivi sostitutivi con funzione *derealizzante*. La critica dell'assetto sociale deve essere sostituita dalla glorificazione dell'esistente. L'esistente è lo Stato, in quanto — questo sì oggettivamente — strumento fondamentale di rapporti sociali immutati. Il feticcio dello Stato, dello « Stato democratico », è lo strumento per ossificare il rapporto di interazione tra lotta sociale di emancipazione e istituti della democrazia politica.
La coesione attorno allo sfacelo dei rapporti politici e alla disfunzione degli apparati statali si attua con la evocazione di un pericolo enorme, pauroso, non decifrabile, che unifichi tutta la società nelle sue regole primordiali di esistenza. Non è possibile conflitto sociale se è la società stessa a essere messa in causa; la politica della emergenza diviene così la gestione del quotidiano.
L'ordine diviene — insieme — presupposto e fine della stessa società, processo circolare di autolegittimazione, orizzonte storico e limite di compatibilità di tutti i comportamenti sociali. Ciò che distingue la nuova fenomenologia dell'ordine (pubblico) è la sua accezione di democratico. Esso non è tale perché si arricchisce di nuove prerogative sostanziali che superano il « formalismo astratto » del diritto borghese; la sua *democraticità* non sta in una sostanzializzazione delle sue procedure di radicamento, in una sua fondazione materialistica, ma piuttosto in una dimensione di massa delle sue forme di legittimazione; nella massificazione, cioè, della sua vuota formalità. Alla vecchia concezione liberale — astratta e formale — della legalità non si sostituisce nulla che non sia meramente il togliere il suo carattere di *generalità*; la norma « antiterroristica » nel suo dirigersi verso l'oppositore politico, rinnega soltanto il carattere progressivo del diritto borghese senza nulla aggiungere. La nuova forma di legalità non sta a significare adeguazione ai bisogni storici concreti; significa invece che il vuoto formalismo della legalità sorregge il feticcio dello Stato, appoggiandosi sul consenso di massa.
Protagonisti di questo sostanziale arretramento della legalità formale alla volontà politica (come fondazione della legalità in termini di maggioranza) sono i partiti storici della classe operaia che *conquistano* lo Stato nel momento in cui è lo Stato a conquistarli. La fase di emergenza che stiamo vivendo appare il primo gradino di una trasformazione della società politica in cui alla crisi dello Stato — come forma fenomenica del conflitto sociale — si risponde

con la proposta organica di un modello di vivere collettivo in cui il conformismo sociale, sanzionato giuridicamente, è la difesa contro la radicalizzazione dello scontro che si tenta di esorcizzare.

Per quante volte, specialmente in questo ultimo anno, si sia chiesto ai comunisti di specificare almeno uno dei « contenuti positivi » di quella democrazia di massa in nome della quale essi giustificano il saccheggio della precedente democrazia « liberale », nessuna risposta concreta, a tutt'oggi, è venuta. Dubitiamo che possa venire anche nel prossimo futuro. L'unica fornita — al di fuori della più piatta identificazione della democrazia politica con questo Stato — ripercorre le linee di quella definizione dell'ordine pubblico cui prima si accennava: una definizione, cioè, nella quale l'unico elemento distintivo è l'appoggio di massa ad un sistema di rapporti che — nella loro essenza — divengono sempre più impenetrabili, sempre più impermeabili alla pressione concreta della lotta collettiva, dei bisogni di massa che tentano, nella società, di farsi largo. Emerge oggi con chiarezza il rapporto dialettico esistente tra questo Stato — e la sua carenza di legittimazione di fondo — e la teorizzazione delle brigate Rosse; quasi che queste non possono vivere senza quello e viceversa. Se è rozza, schematica, sorpassata l'analisi che le BR fanno dell'attuale livello della lotta di classe; se imperdonabile è non solo l'esito ultimo delle loro azioni, ma anche la violenza che esse sovrappongono ad una storia legale delle lotte di massa degli ultimi anni nei paesi capitalistici avanzati, occorre tuttavia riconoscere che questo Stato assomiglia più di quello di due anni fa alle analisi delle BR. E chi, come noi, intende mantenere, nell'analisi, il rapporto tra la critica della società e dello Stato e la prospettiva della democrazia politica, ha oggi meno forza che nel passato. Questo Stato è sottoposto ad un processo di imbarbarimento — in questa fase politica — e il consenso di massa che attorno ad esso si manifesta, viene sbandierato dalla sinistra storica come dimostrazione di forza e di combattività. Ma la prospettiva è fallace; non c'è rapporto diretto tra maturità e capacità di mobilitazione delle masse e saldezza della democrazia se gli strumenti di mediazione della spontaneità — i partiti politici — abdicano alla funzione di esercitare questa funzione e si collocano decisamente con lo Stato, nella difesa di uno schema formale che appare sempre meno legato alla storia ed al contenuto delle lotte sociali più avanzate. La *fine della discriminazione* verso i comunisti coincide con una loro diretta corresponsabilizzazione nel tentativo di costruzione organica dello Stato autoritario, operando una riduzione dei margini di libertà conquistati negli ultimi anni, ampliando i poteri della polizia non nella lotta al terrorismo ma nel controllo della dissidenza sociale (il tutto con un abile gioco delle parti: il Viminale fa perquisire centinaia di abitazioni e opera decine di arresti, il PCI alla Camera protesta educatamente. Saragat non faceva cose molto diverse alla fine degli anni '40). La convergenza tra DC e PCI alla Camera sull'aborto fa piazza pulita di tutte le lotte delle donne per un obbiettivo fondamentale di modifica del costume e dei rapporti civili: il PCI passa disinvoltamente su tutte le lotte di massa più recenti, sui processi di consapevolezza maturati — su questo tema — anche nelle sue stesse file per raggiungere obbiettivi considerati necessari in termini di quadro politico. L'attività legislativa di questo Parlamento — ormai unanimistico — diventerà frenetica, al solo scopo di evitare i referendum che « lacererebbero » il paese (in realtà i referendum mostrerebbero che la sinistra del paese considera ancora la DC un avversario di classe: che è quello che si vuole evitare che si evidenzi, a tutti i costi). Leggi orrende consentiranno al PCI di sostenere che i referendum sono ormai improponibili. In questo modo il PCI, per continuare il proprio disegno politico, accetta ormai realisticamente la crisi anche con gli organismi di massa (l'UDI), accetta di incrinare i proprii rapporti con settori da lui stesso un tempo ritenuti importanti come i magistrati ecc.
Di fronte alla partecipazione organica della sinistra ad un tentativo di restaurazione autoritaria del nostro sistema politico, non sono più sostenibili atteggiamenti incerti e codisti. Non vale consolarsi sperando che questa scelta sia un errore, che il PCI sia costretto a digerire questi bocconi per conservare questo nuovo quadro politico così duramente ed a quali prezzi, conquistato. Occorre trovare le ragioni del rapporto tra questa tendenza dello Stato a farsi maggiormente autoritario e l'inserimento, in esso, della sinistra storica, come suo momento organico e ineliminabile.
Una prima risposta, insufficiente ma non trascurabile, è che il PCI esprime, nella sua sintesi centrale, una struttura di comportamenti collettivi di tipo autoritario. Questo non per svilire la funzione democratica che il PCI nel passato ha svolto e che tutt'ora rappresenta, in modo rilevante; ma per sottolineare, piuttosto, come l'attuale funzione che il PCI svolge e che è anche il risultato della propria trasformazione interna nella direzione di partito interclassista, viene a coincidere sempre più con il funzionamento autoritario del sistema politico e la selezione autoritaria delle proprie basi di legittimazione (il consenso). È facile ricordare che un funzionamento coercitivo delle istituzioni del sistema politico (quella che i teorici della autonomia del politico chiamano la prevalenza della politica sull'economia) è la base del pensiero leninista; e già in altro luogo abbiamo sostenuto la funzionalità, alle esigenze del controllo sociale nella società tardo-capitalistica, del centralismo democratico.
Questa risposta non è però esauriente. Le si può aggiungere la constatazione che è tipico della tradizione comunista un privilegiamento della componente decisionistica e nominalistica dei processi politici, al fine di valutarne il senso. Una cosa è buona coi comunisti al governo, è cattiva coi comunisti all'opposizione; l'argomento non è irrilevante e non è neppure tranquillizzante. Risponde però al tipo di argomentazioni che si svolgevano prima, quando si accennava al formalismo della nuova legalità e se ne sottolineava la assoluta mancanza di sostanza interna. La nuova legalità della « democrazia di massa » si concreta appunto in questo, che essa viene definita dalla partecipazione del partito alla gestione del potere: *la nuova legalità è quindi il controllo del potere.*
La ragione essenziale pare, a chi scrive, essere il giudizio di ormai irreversibile corresponsabilizzazione che il PCI dà di se stesso rispetto all'attuale sistema politico. Non è possibi-

le mettere in discussione, radicalmente, le articolazioni fondamentali di questo sistema e della sua classe dominante senza mettere in discussione, altrettanto radicalmente, la strategia del Partito. Con questo sistema resta o cade anche la strategia del PCI. E questo porta il Partito Comunista alla identificazione acritica e piatta del proprio spessore sociale di rappresentanza — che è enorme ed è patrimonio di tutta la democrazia italiana — con questo Stato, che non può funzionare — in futuro — molto diversamente da come sino ad ora ha funzionato. Qui trova una ragione reale la rinuncia del PCI ad alterare gli equilibri politici del partito dominante (la Democrazia Cristiana); di qui anzi nasce la sua decisione, ormai esplicita, di farsi garante di un equilibrio politico alla cui base vi sia la stabilità, l'invarianza, l'egemonia della DC (di questa DC): la sua unità è garanzia, e condizione necessaria, dell'organico dispiegarsi della strategia del compromesso storico.

A ciò bisogna aggiungere un'altra considerazione, che discende necessariamente da quanto detto. Questo assetto del sistema politico italiano richiede al PCI — perché possa farne parte integrante e sostanziale — una precisa funzione di controllo politico e sociale a sinistra. Esso è necessario al sistema solo in quanto la sua legittimazione a sinistra si fondi, contestualmente, sulla rappresentanza e sul controllo sociale; anzi la rappresentanza — mediante i meccanismi selettivi — diviene la forma del controllo sociale.

Ma questo pone gravi problemi al PCI in questa fase, in cui esso non è più canalizzatore di movimenti e spinte della società civile, ma organo dello Stato nella funzione di selettore. Problemi che divengono ancor più gravi perché la struttura del Partito comunista, appunto per la sua storia di « oppositore » è meno preparata da quella di altri partiti — ormai da lungo tempo funzionalizzati alle esigenze dell'esercizio del potere — ad esercitare tali compiti. In questo senso il PCI è un partito meno « moderno » della DC a ricevere legittimazione nel momento stesso in cui esercita funzioni di controllo sociale.

La situazione in cui si trova il PCI è così radicalmente mutata, rispetto a qualche anno fa; all'opposizione, infatti, esso ha potuto agevolmente presentarsi — sia pure con atteggiamenti polemici verso la Nuova Sinistra — come il rappresentante di un intero spazio sociale che chiedeva il *mutamento*: questo data la particolare articolazione rappresentativa del sistema politico italiano, ha fatto del PCI il maggiore, anzi l'unico, beneficiario di una spinta al cambiamento delle istituzioni nel referendum sul divorzio e nelle successive elezioni locali e politiche. Ma oggi la situazione è radicalmente mutata col passaggio del PCI all'area del governo e con la acutizzazione del conflitto sociale. Il PCI non può consentire che assuma dimensione istituzionale lo spazio sociale che esso lascia aperto alla sua sinistra e che, per di più, dati i bassissimi livelli di mediazione raggiunti nella trattativa con la DC, rischia di allargarsi ancor di più. Ciò potrebbe comportare una perdita di rappresentatività, un inizio di delegittimazione di fronte alle masse che avrebbe conseguenze esiziali per la strategia pazientemente costruita nei decenni trascorsi, la strategia del PCI presuppone il vuoto alla sua sinistra. La ragione per cui il PCI — dopo il rapimento di Moro — accetta senza resistenza un insieme di provvedimenti, di trasformazioni della pratica costituzionale che fanno arretrare, di quindici anni almeno, il sistema delle libertà civili (senza apportare alcun strumento utile alla lotta contro il terrorismo, come ognuno sa), che umiliano il Parlamento in una maniera sconosciuta anche all'epoca della legge truffa e affogano nell'omaggio gratuito alla funzione storica della DC e del suo leader (di cui non saremo certo noi a disconoscere la levatura politica nel gestire un moderno partito conservatore e corporativo), tutto lo spessore della lotta di classe in Italia, sta proprio in questo: il PCI — per il salto compiuto nel passaggio dall'opposizione all'area governativa — ha compreso che una linea autoritaria è, in questo momento, una necessità, perché solo una politica di controllo sociale — con la paura della repressione giudiziaria, dell'ostracismo sociale ecc. — può impedire all'opposizione sacrificata dal compromesso di trovare la mediazione organizzativa. Inoltre una nuova iniezione di autoritarismo nelle istituzioni — sotto il pretesto della difesa sociale — riassesta lo Stato, nei suoi rapporti con la società civile, su condizioni di funzionamento più compatibili non solo rispetto alle possibilità di mediazione del PCi, ma dell'intero sistema politico. La crisi fiscale dello Stato — in assenza di una prospettiva concreta di trasformazione sociale — richiede maggiori dosi di autorità. Questa è la funzione che si assegna alle leggi che modificano la Costituzione: rendere la vita dura al dissenso politico, al non-conformismo sociale. La svolta autoritaria in atto ha la funzione di comprimere interamente nelle istituzioni tutta la società, con le sue lacerazioni, i suoi conflitti, le sue dinamiche disaggreganti. È, comunque, la plateale confessione di impotenza di un disegno politico che non ha, in sé, neppure il potenziale modernizzante che ebbe il centro-sinistra negli anni '60.

Occorre — a questo punto — affrontare il rapporto tra questa linea e la crisi attuale dello Stato. Essa, come tutte le ipotesi repressive, confonde le cause con l'effetto. La causa è la crisi di legittimazione, l'effetto è la forma di coscienza di tale processo, cioè il non-conformismo sociale. Al pari delle visioni reazionarie essa confonde la frantumazione del consenso con la disgregazione sociale; come De Maistre credeva che la distruzione del principio di autorità fosse la causa della rivoluzione (mentre era tutto l'inverso), così si crede che la crisi di consenso sia la conseguenza di una articolazione troppo permissiva della società. E la politica autoritaria, a questo punto, ha la funzione non di rimettere ordine nel sociale, che è impossibile, ma di ripristinare almeno quei meccanismi selettivi che hanno, appunto, la funzione di selezionare e filtrare i conflitti, canalizzandoli verso le forme di manifestazione tollerabili dal sistema politico .In questa prospettiva trova spiegazione la ripresa di autoritarismo in settori delle istituzioni come la scuola (dove, per di più, le capacità di reclutamento del PCI si sono fortemente ridotte) oppure l'offensiva — che assume i tratti del terrorismo ideologico — verso gli intellettuali, la cui *funzione organica* — in una situazione di formazione manipolata di consenso — sarebbe essenziale. Ma il senso della polemica contro gli intellettuali che rifiutano, oggi, di farsi portatori di consenso e particolar-

mente l'uso di determinate categorie interpretative, nel condurre tale polemica, richiedono una breve riflessione. Il PCI rimprovera agli oppositori, ai critici della « democrazia di massa », l'uso di categorie interpretetive dei fenomeni politici contemporanei tipiche della società liberale. Il garantismo dei sostenitori dello Stato di diritto sarebbe la nostalgia di un mondo che si *dissolve* con l'ingresso delle masse nello Stato. Sarebbe agevole dimostrare che non si tratta di rivitalizzare l'antico garantismo, quanto di saper individuare nuove forme e tendenze autoritarie specifiche alle società di tardo-capitalismo, che nessun presupposto in comune hanno con le teoriche antidemocratiche del passato.

Chi invece usa strumenti interpretativi chiaramente ottocenteschi — nella valutazione delle dinamiche delle società di capitalismo avanzato — è proprio la parte comunista; non si tratta di un puro errore ma di una assunzione necessaria, senza la quale crolla tutta la strategia e il rapporto di legittimazione con le masse rappresentate. Nella prospettiva teorica di cui il PCI — in Italia — è il protagonista, c'è una visione ancora ottocentesca dei processi di formazione della volontà politica e di legittimazione indotti dalla attività governativa; una visione ingenua dei processi mediante cui si esplica la attività dello Stato. A ciò è sottesa una concezione della *opinione pubblica* che è tipicamente liberale concorrenziale, quale sfera che si forma in una situazione di mercato perfetto, frutto quindi di processi discorsivi forniti di razionalità interna. In poche parole, l'analisi dei processi di formazione della volontà politica e quindi il rapporto tra legittimazione dello Stato e conflitto sociale è basata sul fatto, opinato in passato dal *borghese-liberale*, che il consenso dei governati coincide con la libertà e l'autodeterminazione della formazione di volontà; che lo Stato tardo-capitalista — quale strumento *generale* di rapporti sociali capitalistici — non rivesta funzione *costitutiva di consenso* attuando, con le tecniche di intervento messe a punto a partire dalla crisi dello Stato liberale, mediazioni distorte dei bisogni sociali. Insomma, per costoro, vale l'equazione consenso-democrazia. L'esperienza storica ha tuttavia mostrato che le esperienze autoritarie di questo secolo non sono un incidente di percorso nella marcia verso una società organizzata più liberamente, ma lo svelamento di una tendenza ben radicata dentro la struttura della società capitalistica. La esplicitazione di tale tendenza autoritaria in forme di dominio non mediate dalla consensualità di istituzioni rappresentative e che coinvolgano — nella sfera dei valori — la totalità dei grandi soggetti sociali produce tuttavia — sul piano della legittimazione — costi troppo alti da pagare, specialmente rispetto alla funzione, sempre più essenziale, dello Stato quale strumento diretto del processo di valorizzazione. Non che la formazione di consenso attorno a soluzioni direttamente autoritarie sia impossibile, ma troppo alto è, comunque, lo sforzo che lo Stato deve produrre per ottenere la legittimazione. La mobilitazione totale che ne consegue, gli sforzi da produrre a livello di politica economica, portano all'autodistruzione, almeno in regime di coesistenza e di concorrenza a livello internazionale. La superiorità delle forme democratico-rappresentative — ai fini della legittimazione del dominio — sta appunto nel fatto che la natura aperta, potenzialmente emancipativa, delle forme storiche della democrazia politica produce forme di integrazione sociale, di lealtà ai valori, che riducono fortemente (anche se, oggi, non sufficientemente) le *spese di legittimazione*. Questa è la ragione per cui, nei paesi di avanzato livello industriale e che hanno lunghe tradizioni di democrazia politica, il regime democratico-rappresentativo è ineliminabile, come *forma esterna*, anche per le forze conservatrici. Quello che è necessario è lo svuotamento interno delle forme della democrazia politica, il loro adeguamento ad una semplice funzione di facciata che contenga processi autoritarii di selezione dei bisogni e di legittimazione del dominio.

Il sistema rappresentativo delle istituzioni politiche è quindi lo *schema universale* (l'universale astratto) entro cui coesistono tutte le possibilità, evolutive e involutive, della società contemporanea. Ciò non implica affatto una svalutazione, né indifferenza o estraneità verso i destini del sistema di democrazia politica: impone invece l'esatto contrario, di coglierne cioè le strutture critiche, emancipative, la funzione « trascendentale » rispetto alla formazione sociale borghese, per individuare attraverso quali vie avanza il tentativo di svuotamento della democrazia politica. Poiché ciò che oggi si vuole abolire — con la democrazia autoritaria — sono proprio quei modi di funzionamento degli istituti democratici che sono incompatibili con le necessità del controllo sociale. Qui può trovare una sua prima formulazione concreta la tematica del garantismo. Occorre così prestare attenzione ai modi in cui si è prodotta la trasformazione degli istituti della democrazia politica e l'adattamento che essi hanno subito per divenire idonei a tale nuova loro funzione: le modificazioni che gli istituti politici della società liberale hanno subito nell'impatto con le forme della democrazia di massa; va esaminato quanto le elezioni, il suffragio, il Parlamento, i partiti, i sindacati, ecc. vadano ancor oggi definiti con riguardo alla costellazione storica della fine '800, sul presupposto che i processi di modificazione nell'economia non abbiano radicalmente alterato i principi trascendentali che, nella autocomprensione borghese, hanno fondato l'autonomia delle sue categorie politiche. Avviene così che la *perdita di senso* delle categorie della autocoscienza borghese: sovranità, autonomia, comunicazione razionale, libertà nella formazione di volontà, non distorsione della rappresentanza, non vengano minimamente avvertite. Mentre tutta la storia dello Stato capitalistico — sia dal punto di vista costituzionale che da quello sostanziale — rivela la progressiva dissociazione della sua natura e funzione dal senso intimo delle sue categorie ideologiche di fondazione. Tutte le esperienze storiche del riformismo, dalla socialdemocrazia classica al PCI, hanno in comune il principio della accettazione acritica dello Stato come regolatore oggettivo della riproduzione sociale e il rifiuto a scendere, concretamente, nell'analisi dei processi di reificazione — nello Stato — delle volontà e dei bisogni storici dei dominati.

Nella complessità di questa analisi trova perciò — secondo noi — piena giustificazione il rifiuto dell'invito di chi, in modo intimidatorio, ci chiede di scegliere tra le Brigate Rosse e lo Stato. La fede nella democrazia politica impone sia il rifiuto del terrorismo (è ovvio) quanto il rifiuto di

fare aderire, su questo Stato, le speranze del mutamento sociale. Crediamo fermamente nella democrazia politica in quanto vi riconosciamo lo strumento più adeguato, tra gli altri a disposizione, per vivere in istituzioni il più possibile aperte al mutamento sociale e alla possibilità di espressione del conflitto politico; vogliamo batterci per una organizzazione sociale nella quale i rapporti tra i soggetti siano, il più possibile, trasparenti e razionali — tenuto conto delle enormi possibilità, ed anche delle controtendenze, che operano nelle società di capitalismo avanzato; crediamo che il socialismo — nella fase storica attuale — non possa essere definito se non come un processo di emancipazione e di liberazione sia del pubblico che del privato (in quanto questi termini abbiano ancora un senso). Per questo dobbiamo praticare la critica dello Stato, perché proprio lo svelamento della sua funzione primaria di regolatore dei conflitti sociali, di organizzatore centrale del consenso e della manipolazione di massa, di riproduttore di rapporti sociali generali capitalistici, è la precondizione per squarciare il velo dell'ideologia e per mantenere ancora aperta una prospettiva di trasformazione sociale; che è concessa dall'attuale livello delle forze produttive che con ciò pongono la *possibilità storica* di una organizzazione sociale aperta al miglioramento delle condizioni di esistenza.

In questo quadro la critica dell'ideologia — che nella società tardo-capitalistica assume la forma dominante dello Stato come riproduttore di rapporti di consenso — deve praticare la critica dello Stato come forma principe della sua manifestazione a livello sociale. Il completo assorbimento della società nello Stato è la conseguenza della assunzione, da parte dello Stato stesso, di tutte le forme di produzione del consenso. Ma questo Stato non è il contenitore — che deve sempre essere *trasparente*, come la miglior dottrina liberale aveva visto — di rapporti sociali che vanno sottoposti a critica per la loro inadeguatezza; è la realtà ontologicamente originaria, da cui si dipartono i diritti dei soggetti, concessi, *octroyés* come le Costituzioni emanate dal sovrano, diritti che in tanto vivono in quanto lo Stato (come blocco delle « forze democratiche ») li fonda e li concede. La ipostatizzazione dello Stato è la condizione necessaria perché la critica, dei soggetti e delle masse, non investa direttamente l'ordine sociale, la cui inadeguatezza apparirebbe chiara anche agli occhi della coscienza meno avvertita. Perciò è necessario il maggior sforzo di tutti, partiti operai compresi, per convincere la gente che la società, *il patto sociale in astratto*, coincide con questo Stato. La produzione di falsa coscienza diviene così strumento *diretto ed immediato* di governo della *res publica*; produzione diretta di consenso prima che la crisi di legittimazione investa direttamente il nodo del rapporto tra *posizione di classe, livello di coscienza* e *potenziale conflittuale* (Offe). La funzione ideologica assume quindi rilevanza decisiva: « Ma da quando l'ideologia non asserisce quasi più null'altro se non che le cose sono come sono anche la sua specifica non verità si assottiglia al povero assioma che esse non potrebbero essere diversamente da come sono... l'ideologia non è più un guscio, ma l'immagine stessa, minacciosa del mondo; non solo per l'intreccio in cui si trova con l'azione propagandistica, ma in virtù della sua stessa configurazione essa trapassa nel terrorismo. Ma proprio perché l'ideologia e la realtà corrono in questo modo una verso l'altra; perché la realtà data, in mancanza di un'altra ideologia più convincente diventa ideologia di sé medesima, basterebbe allo spirito un piccolo sforzo per liberarsi del velo di questa parvenza onnipotente e pur nulla: ma questo sforzo pare di tutti il più difficile » (Horkheimer e Adorno).

P.S. Citazione edificante per i teorici della unità nazionale e della ricomposizione sociale.

« Io dico che coloro che dannono i tumulti intra i Nobili e la Plebe, mi pare che biasimino quelle cose che furono prima causa del tenere libera Roma; e che considerino più a' romori ed alle grida che di tali tumulti nascevano, che a' buoni effetti che quelli partorivano; e che e' non considerina come e' sono in ogni repubblica due umori diversi, quello del popolo, e quello de' grandi; e come tutte le leggi che si fanno in favore della libertà, nascano dalla disunione loro, come facilmente si può vedere essere seguito in Roma; perché da' Tarquinii ai Gracchi, che furono più di trecento anni, i tumulti di Roma rade volte partorivano esilio e radissime volte sangue. ... E se alcune dicessi: i modi erano straordinarii, e quasi efferati, vedere il popolo insieme gridare contro al Senato, il Senato contro al Popolo, correre tumultuariamente per le strade, serrare le botteghe, partirsi tutta la plebe di Roma, le quali cose tutte spaventano, non che altro, chi le legge; dico come ogni città debbe avere i suoi modi con in quali il popolo possa sfogare l'ambizione sua, e massime quelle città che nelle cose importanti si vogliono valere del poplo: intra le quali, la città di Roma aveva questo modo che, quando il popolo voleva ottenere una legge, o e' faceva alcuna delle predette cose, o e' non voleva dare il nome per andare alla guerra, tanto che a placarlo bisognava in qualche parte sodisfarli. E i desiderii de' popoli liberi rade volte sono perniziosi alla libertà, perché e' nascono o da essere oppressi o da suspizione di avere ad essere oppressi ».

Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio,
(N. Machiavelli,
Libro primo, IV).

Per cambiare il passato

Carlo Poni

È ormai un luogo comune scrivere o parlare della rapidità dei cambiamenti che avvengono nella nostra epoca. La realtà in cui viviamo (strutture economiche, comportamenti sociali, quantità e qualità dei conscensi) è certo molto diversa dalla realtà in cui siamo nati o da quella in cui moriremo. Da archivio di vicende biografiche e di grandi avvenimenti pubblici (il fascismo, la guerra, la Resistenza), la memoria tende a trasformarsi e a scoprire nuove dimensioni, a percepire come passato non più solo questa o quella vicenda (la storia narrativa) ma un'intera formazione economica e sociale, oppure alcuni suoi segmenti significativi. Un'esperienza unica e senza precedenti, soprattutto per il carattere di massa che essa ha assunto nei paesi di nuova industrializzazione. In queste aree — come in Emilia e Romagna — nel corso di pochi anni centinua di migliaia di mezzadri e di braccianti, di uomini, donne e bambini, hanno percorso un cammino di secoli, attraversando lo spazio della « transizione » da un vecchio a un nuovo modo di produzione: dalla mezzadria, retaggio dell'età comunale e del basso medioevo, al capitalismo industriale.

Ma con l'economia è cambiata anche l'antropologia, la demografia e l'ecologia della vita. Sono ormai scomparse le vecchie famiglie patriarcali contadine, i sistemi ereditari consuetudinari; si è radicalmente modificato il rapporto città e campagna, il vecchio paesaggio agrario; è cambiata la posizione, nella famiglia e nella società, delle donne e dei bambini. Costumi, comportamenti e mentalità abitudinarie sono cadute in disuso, e tendono a iscriversi nella memoria. Si realizza così quello stacco, quella cesura che ha permesso e permette a grandi masse di « vedere » quello che finora era rimasto al di sotto della conoscenza o era percepito come un fatto naturale. Una consapevolezza non sempre completamente esplicita e autocosciente, che sonnecchia ancora in silenzio, come una vasta e profonda riserva idrica pronta a innescare un grande movimento culturale.

Ma il cambiamento non è mai senza costi. Le trasformazioni capitaliste — è a questa che intendo circoscrivere il discorso — non sviluppano solo le contraddizioni legate alla diffusione di nuove forme di creazione di plus-prodotto (la grande fabbrica, l'industria disseminata, il lavoro a domicilio). Lo sviluppo delle tecniche produttive e gli incrementi della produttività del lavoro producono anche fenomeni massicci e strutturali di disoccupazione. Cresce la popolazione emarginata e dei non garantiti, mentre si intensificano l'intensità del lavoro, il doppio lavoro, il lavoro nero (o quello straordinario). Più difficili e drammatiche diventano le condizioni dei giovani, delle donne, dei vecchi. Anche l'allargarsi « perverso » di questa « seconda società » fa parte integrale dei cambiamenti del modo di funzionare complessivo del « sistema ». Esso produce conflittualità, tensioni che il potere politico tende a controllare rafforzando gli apparati repressivi, fino a comprimere la sfera dei diritti di libertà individuali e sociali.

Ci si potrebbe chiedere se ai cambiamenti e alle contraddizioni del presente, qui accennate rapidamente e quasi per metafora, si accompagna un cambiamento altrettanto radicale del passato, intendendo per passato la storia come genere letterario. Non risponderò direttamente all'interogativo, che richiederebbe attente riletture e un giudizio su tutta la produzione storiografica di questi ultimi trent'anni. Qui vorrei accennare a quello che potrebbe essere il compito di una nuova storiografia sociale: quello di scrivere la storia di coloro che non l'hanno mai avuta. Un compito già inscritto sui programmi di alcuni gruppi di ricercatori ma che non è ancora diventato « coscienza comune ». Ma chi sono gli emarginati della storia? La risposta è semplice: quasi tutta l'umanità. Non solo le donne, le masse dei poveri, i vagabondi, i devianti, i criminalizzati, ma anche i lavoratori: le generazioni dei contadini che hanno prodotto tutti i « nutrimenti terrestri » come le generazioni dei muratori che hanno costruito Tebe dalle sette porte e le chiese di Roma. Insomma gli emarginati della vita sono *meno numerosi* degli emarginati della storia. Un sapere dotato di una forte (anche se inconscia) capacità selettiva e spesso « guidato » da una mano ora più ora meno visibile: quella del potere. Questa annotazione non si riferisce alla storiografia di regime o a quella che è stata chiamata « pseudostoria » (B. Croce). L'emarginazione dalla storia sta in una regione più profonda, perché istituzionalmente connessa alla natura delle tecniche e delle metodologie che essa usa. Le fonti dello storico sono essenzialmente le fonti scritte. Dal territorio della storia sono quindi statutariamente escluse tutte le masse illetterate, tutte le classi e i gruppi sociali che non sono riusciti a conservare e a gestire la memoria del loro passato in istituzioni specializzate: gli archivi dello Stato, degli enti pubblici, della grande proprietà terriera, delle società mercantili, delle chiese... Gli esclusi non entrano nella storia con la loro voce, ma perché inscritti nelle fonti delle classi dirigenti. Sono i libri contabili della grande proprietà che registrano le ricchezze prodotte dai contadini, mentre gli archivi criminali registrano le trasgressioni e i comportamenti devianti di individui o di piccoli gruppi appartenenti a ceti subalterni, proletarizzati e affamati, verso cui si piega consolatoria e pietosa la mano di altre istituzioni caritative (spesso religiose).

Bisognerà allora rifiutare la storia? Non sarei d'accordo con questa conclusione (almeno affrettata). Intanto dob-

biamo riconoscere che almeno nei momenti di profonda crisi politica (la Riforma, la Rivoluzione inglese, quella francese, ecc.) un certo spazio è riconosciuto all'intervento delle classi subalterne. Inoltre la stessa critica storica ha elaborato tecniche e metodi che aiutano a trattare le fonti scritte non per quello che dicono, ma come risposta a problemi e a interrogativi « non detti » e che spesso nascondono/svelano la vita e i comportamenti delle classi subalterne e degli esclusi.

Così, per fare un esempio che conosco relativamente bene perché riguarda un campo di ricerca su cui ho fatto alcune indagini, è possibile leggere nelle opere degli agronomi (padronali) colti — fra XVI e XVIII secolo — qualcosa di più di una semplice precettistica georgica. In queste opere — soprattutto per l'influenza di un autore secentesco, il Tanara — sul tradizionale impianto normativo (come si fa a coltivare il grano, la vigna, a lavorare la terra, ecc.) si è fortemente sovrapposta un'altra agronomia: quella del controllo sul lavoro contadino. Una specie di « malleus rusticorum », un sapere ideologico di inquisizione e di denuncia delle « malitie » e degli inganni dei lavoratori della terra (i mezzadri) a danno dei proprietari terrieri. Ma queste fonti ci dicono appunto come facevano i contadini per sottrarsi ai lavori più pesanti; descrivono per esempio le tecniche segrete di mascheramento del terreno in modo che un campo che era stato arato sembrasse vangato così come imponevano i patti colonici che tendevano a costringere i contadini a erogare senza risparmio la loro forza lavoro; accennano alle « malitia » a cui i lavoratori ricorrevano per non coltivare la canapa (un'esigente pianta mercantile di cui i proprietari terrieri si appropriavano in conto del debito colonico), per allargare « nascostamente » la coltivazione dei pomodori, delle cipolle, dei fagioli, delle zucche con cui soddisfare le esigenze alimentari della famiglia; analizzano le forme e i modi del furto colonico, come i contadini tentavano di appropriarsi occultamente di una quota del prodotto che il contratto di mezzadria attribuiva al padrone.

La descrizione potrebbe continuare. Qui importa notare che la « lettura » proposta fornisce conoscenze preziose sul comportamento dei lavoratori all'interno del processo produttivo, e delineano le forme di una raffinata anche se « primitiva » lotta di classe.

Ma almeno per il periodo che inizia con questo secolo, possiamo *produrre* e utilizzare una fonte di eccezionale ricchezza: l'inchiesta orale. Un documento particolarmente importante proprio per le trasformazioni della memoria contemporanea, qualitativamente più ricca di passato, di « senso » della storia di tutte quelle che l'hanno preceduta. Il nonno e la nonna ex contadini possono dischiudere al nipote e alla nipote immaginosa la prima pagina di quell'immenso archivio popolare che può dare una voce e un volto agli emarginati della storia. All'inizio il magnetofono raccoglierà « storia di vita », autobiografie. Ma il fine è quello di scoprire il cuore e la realtà profonda della vita: l'ordine delle famiglie, la scelta del compagno e della compagna, il ruolo delle donne e degli uomini, di marito e di moglie, il diritto consuetudinario, l'alimentazione, le feste e i giochi, le veglie, le pratiche religiose, la medicina popolare, i riti di iniziazione: dal battesimo ai funerali, le tecniche lavorative, il consumo, i rapporti con la proprietà e con lo stato, le lotte, i momenti di socializzazione... Ma sempre tenendo in mente la dimensione seconda. Un percorso che va dalle vestige di tradizioni antiche (precapitaliste) alle acquisizioni culturali più recenti, intrecciate alla fondamentale esperienza storica delle organizzazioni e degli ideali socialisti e del processo di modernizzazione. Un mondo di inesauribile ricchezza che ampia l'orizzonte dell'indagine storica, mentre ne muta il significato sociale. Abbatte la barriera fra chi scrive la storia e chi la consuma, e crea le premesse di una storia più democratica. Come quella che voleva Massimo Gorki quando propose nel 1931 il piano di un'opera collettiva di giovani storici e operai per la storia di fabbriche e di unità produttive.

Il pericolo dell'ampio ventaglio di temi qui suggerito potrebbe essere quello di una eccessiva frammentazione e polverizzazione della ricerca. Un rischio forse inevitabile. A cui si potrebbe forse ovviare cercando di collegare le singole indagini al concetto di « modo di produzione », di « formazione economico-sociale », in cui tutte le classi e i gruppi sociali trovino una loro reciproca collocazione: da coloro che lavorano e producono, a coloro che consumano quello che non hanno prodotto; dai gesti di colui che ara, semina e raccoglie, al carisma delle classi dirigenti, nobili e borghesi. Ma con l'avvertenza a non insistere troppo sulle tipologie e le periodizzazioni convenzionalmente stabilite. Che anzi si dovrebbe procedere in senso contrario e chiamarle piuttosto a giudizio. Perché la storia dei sistemi familiari dovrebbe confermare le periodizzazioni di cui oggi disponiamo?

In uno degli ultimi numeri di « *Signs: Journal of Women in Culture and Society* » (1976, vol. I, n. 4), Joan Kelly-Gadol (*The Social Relation of the Sexes: Anthropological Implications of Women's History*) discute precisamente la natura progressiva di alcuni grandi periodi storici, come la civiltà classica di Atene, il Rinascimento e la Rivoluzione francese, dal punto di vista della emancipazione della donna, assunta come indice della generale emancipazione di un' epoca. E arriva alla conclusione che queste grandi epoche non ebbero contenuto progressivo per la condizione delle donne. Senza respingere i criteri tradizionali di periodizzazione, Kelly-Gadol critica l'idea che le grandi svolte dell'umanità abbiano avuto lo stesso significato positivo per le donne e per gli uomini. La *relazione* della storia della donna a quella dell'uomo suggerisca piuttosto, come aveva scritto Engels (*Origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*) che lo sviluppo sociale complessivo di certe epoche contiene meccanismi che portano all'avanzamento di un sesso e all'oppressione dell'altro.

Problemi aperti e che sarebbe importante verificare per la nostra epoca. Un compito che non è solo da specialisti. La produzione di fonti orali — una significativa svolta strategica per l'avanzamento della nostra cultura — dovrebbe far parte del progetto di grandi masse. Un progetto di movimento per dare uno spessore scientifico alle conoscenze depositate nella memoria, che cambi il passato, « per lanciare una sfida ai miti che la storia da per scontati e ai giudizi autoritari che la tradizione ha sancito (P. Thompson) ».

Ontologia del dissenso

Vittorio Boarini, Pietro Bonfiglioli

Se l'ideologia oggi più che mai incita il pensiero alla positività, è proprio perché registra furbamente che questa è contraria al pensiero e che è necessario il cordiale incoraggiamento dell'autorità sociale per abituarlo alla positività.

Th. W. Adorno (1966)

Lo Stato della Chiesa

« Lo spirito della Comunità è lo *Stato della Chiesa,* lo spirito reale, *esistente,* divenuto a sé oggetto in quanto spirito. Precisamente in quanto rappresentazione e fede » (Hegel, *Filosofia dello spirito jenese,* Bari, Laterza, 1971, p. 212). Che la Chiesa sia il « cuore dello Stato » sapeva bene anche Pasolini. Il concetto è chiaro in Hegel: la Chiesa è « l'assoluta sicurezza interiore dello Stato ». Il che significa che la religione (l'universale), in quanto sia bisogno dell'esserci, è sotto la signoria dello Stato; mentre lo Stato, a sua volta, si sottomette alla Chiesa, dal momento che impone, oltre all'alienazione del fare e dell'esserci, la stessa alienazione della volontà e dunque — per riprendere le parole di Hegel — l'*immediatezza della rappresentazione* e la *fede.* In quanto Stato della Chiesa, lo Stato esige che l'esistenza del singolo dilegui perché ne sia conservata l'essenza; esige il sacrificio del singolo, della sua esistenza priva di valore, inessenziale, « non-vera », perché egli possa rappresentarsi e acquistare nella rappresentazione la sicurezza del suo *essere-vero.* Ma questo *essere-vero* attraverso l'alienazione della volontà nella fede « è una sicurezza senza critica ».
Si sa che per Hegel l'immediatezza della fede è superata dalla filosofia. L'essenza riconciliata (il *per sé*) si ristabilisce mediante l'alienazione e il sacrificio, incarnandosi in una « immediatezza ripristinata », che è lo « spirito del popolo ». Questa è, propriamente, l'« immediatezza dello spirito », la connessione del singolo e dell'universale, la singolarità in quanto universalità, dove il « punto dell'uomo » si pone insieme col mondo: « un colpo solo li crea entrambi ». Bel colpo!
In realtà anche ad Hegel non è ignoto che l'unità di uomo e mondo si realizza non nell'esistenza, ma nell'essenza, cioè nell'*astrazione del lavoro,* la cui sola possibilità di essere vera (rappresentazione immediata) è appunto in una « sicurezza senza critica ». In altri termini, il lavoro astratto si fa vero in una forma della coscienza che è rettitudine, sacrificio, fede, alienazione del fare e dell'esserci. Perciò, anziché superata dal concetto, la Chiesa, là dove l'assoluto dello Stato assume l'essenza di un'*etica del lavoro,* imponendo l'alienazione della volontà come responsabilità del fare e dell'esserci verso lo spirito della Comunità, la Chiesa, dunque, torna ad essere il *non superabile* palpitante « cuore dello Stato ».
È ovvio il commento di Marx. Il lavoro non è il concetto, ma la « condizione dell'esistenza ». L'essere-vero del lavoro non consiste nel suo rappresentarsi immediatamente come rettitudine e sacrificio, ma nella sua forma di valore, che è — se è lecito bruciare in una frase le necessarie mediazioni — la forma specifica del dominio di classe. Vogliamo dire del dominio dello Stato? Nell'ultima figura del moderno lo Stato riguadagna tanto la sacralità dello Stato assoluto, quanto la necessità del totalitarismo giacobino, e ciò non come « corpo sovrano » o sintesi autoritaria della volontà generale, ma come comunità fondata sulla rappresentazione e sulla fede, sulla impossibilità per i singoli di essere soggetti positivi se non nell'identità di soggetto e oggetto prodotta dalla rettitudine e dal sacrificio. Marx concludeva che i singoli, se vogliono essere veri, fuori da questa rappresentazione alienata e fiduciaria, « devono rovesciare lo Stato ».
Comunque vada inteso il concetto di rovesciamento, col quale Marx sembra piuttosto esprimere il principio dialettico del dileguare, cioè dell'estinguersi, è chiaro che, secondo Marx, per esistere come soggetto certo di sé, il soggetto del lavoro deve negare l'universale estraniato della rappresentazione e della fede nel quale dilegua il fatto che tra origine dal lavoro degli individui; in altri termini, deve rinunciare al suo essere-vero nello Stato e per lo Stato e vivere il conflitto con il contenuto interno della propria alienazione, vale a dire con la rappresentazione e la fede, che non costituiscono il soggetto come *individuo sociale,* ma come « punto dell'uomo » identificato col mondo, comunità universale dello scambio, in cui i soggetti si buttano *à fond perdu.*
Solo attraverso l'affermazione della propria estraneità allo Stato della Chiesa — Hegel direbbe: attraverso « il linguaggio della disgregatezza » — il soggetto può recuperarsi dalla propria alienazione. Solo rinunciando alla sicurezza della fede può raggiungere la certezza di sé. Ma così facendo, si presenta inerme allo scontro inevitabile. Il soggetto « disgregato » infatti è investito di tutta la violenza, cieca e ostinata, di cui è capace il *mondo della fede* quando si gonfia per l'ira contro il *diverso* che gli sottrae la totalità del riconoscimento e svuota l'essenza del sacrificio. È questa la violenza prodotta da una sicurezza minacciata, che non si affida più alla fede ma al braccio secolare, non alla Chiesa ma allo Stato, vale a dire, nel senso moderno dello Stato democratico, a un corpo sociale che si fa corpo della Chiesa, a uno « spirito della Comunità » che si fa spirito di crociata. Tutti i microrganismi del potere in quanto rappresentazione decentrata della volontà generale nel *territorio,* concepito come moltiplicazione degli « spazi disciplinari » — assemblee di partito, sezioni sindacali,

consigli di quartiere, consigli scolastici, magistrati e professori che riscoprono nello Stato della Chiesa la propria identità, famiglie vigilanti —, scendono in campo per opporre il mondo ideale della fede (l'idealismo dell'ira) a quella perversione della critica che Hegel chiama « malizia sempre pronta alla ribellione ».
Si riproduce così la « furia del dileguare » descritta da Hegel come *dialettica del terrore* (*Fenomenologia dello spirito*, VI, 146-159). Questa furia travolge anche la stabilità dell'odierno Stato unanimistico che, di fronte alla criminalità clandestina del terrorismo politico, sintomo della contraddizione rimossa, non fa che riprodurre in sé la coscienza dell'avversario, rovesciando lo « spirito della Comunità » in terrorismo di Stato. Infatti l'essenza del terrore è la confusione tra la volontà generale e l'imperativo morale, tra la formalità giuridica del cittadino e lo spirito soggettivo, a cui il dovere appartiene « come sua natura ». È la trasformazione del *pactum societatis* nell'ideologia dello Stato etico, dove lo spirito che agisce vuole essere immediatamente universale, coscienza assoluta che osa sostituire al mondo la propria visione morale e si assume come compito la negazione assoluta del particolare. Tanto esige la sicurezza della fede, pronta a provare il proprio eroismo anche con la morte.
Questa « sicurezza senza critica » presuppone che il connubio fra la razionalità del mondo amministrato e la fede della Chiesa comporti l'impotenza dei singoli a uscire dalla nebulosa dell'astratta universalità dello Stato e a riappropriarsi della propria essenza particolare. È la violenza dell'alienazione religiosa razionalizzata e istituzionalizzata nella Chiesa. Alla violenza, rovesciando l'espressione di Hegel, è possibile soltanto opporre la condizione assolutamente inadeguata di una « critica senza sicurezza ». È questa la condizione del *dissenso*. Il dissenso oppone la critica al bisogno di sicurezza, alla diffusa volontà morale di « farsi Stato » sia nelle forme organicistiche della partecipazione, sia in quelle giacobine e leniniste del terrorismo. Il dissenso non ha eroismi da esibire; osa soltanto riconfermare che l'individuo sociale comincia ad esistere là dove lo Stato comincia ad estinguersi.

La parte di colpa del pensiero

È ricorrente nel moderno la *via crucis* della coscienza trascinata in giudizio davanti al tribunale della Città per la sua provocatoria estraneità alla salute della cosa pubblica. Continua ad essere intollerabile che alla richiesta di incensare il simulacro del Principe la coscienza si dichiari cittadina di un'altra città: « Ego christianus sum ».
L'odio dell'intelligenza critica vuole le sue vittime. Moravia e Sciascia hanno ragione di temere, dal momento che sono additati al pubblico disprezzo e al fanatismo dei cacciatori di streghe dalle tribune dei congressi, dalle aule parlamentari e dalle prime pagine dei quotidiani. E certo non è un conforto la sicurezza che in un tempo lungo i botoli che li azzannano sopravviveranno anonimi solo nello spirito dell'età presente di cui le pagine di Moravia e Sciascia mettono in luce la faccia nascosta.
Tuttavia la chiamata in giudizio del pensiero critico ha un suo fondamento. Esiste — direbbe Adorno — una « inevitabile insufficienza » del pensiero: il pensiero ha « la sua parte di colpa in ciò che pensa » (*Dialettica negativa*, trad. it., Einaudi, 1970, p. 5). La tesi di Adorno è nota: « La filosofia, che una volta sembrò superata, si mantiene in vita perché è mancato il momento della sua realizzazione ». Colpita dal giudizio di avere per secoli semplicemente interpretato il mondo, la filosofia si rassegna alla propria identità con l'esistente dal momento che è fallita la trasformazione del mondo. Si dovrà dunque dichiarare il fallimento dell'undicesima glossa a Feuerbach? Al contrario, l'undicesima glossa sanziona appunto la realizzazione della filosofia, la sua identificazione col mondo, cioè — come si è ripetuto ritualmente per tanto tempo — il suo rovesciamento nella prassi. Questo, mentre scriveva la *Fenomenologia dello spirito*, Hegel aveva intuito, esaltato dal « delirio bacchico » del pensiero che si faceva vero, compiendosi nell'identità totale. Questa la « fine della storia ». Ma il problema del nostro tempo non è più quello proposto dall'undicesima glossa. Realizzatosi come prassi, il pensiero è diventato ideologia, che è, nel suo doppio significato, giustificazione del « mondo amministrato » e guida per l'azione, produzione del consenso e politica. In termini marxiani, il pensiero è divenuto « praticamente vero » e ha pagato il suo essere-vero con il sacrificio della critica. Si è identificato con una realtà monca in sé, divenendo perciò pensiero di servizio, responsabile verso l'esistente, garante dell'amministrazione.
La realizzazione dell'undicesima glossa si presenta oggi come la riduzione del pensiero alla ragion pratica: identità di rappresentazione e imperativo morale, di essere e dover essere. Anche a questo proposito Adorno ha la durezza dell'anima crudele: rovesciatosi nella prassi, il concetto diventa l'impegno « con cui gli esecutivi strozzano, come vano, il pensiero critico, del quale avrebbe bisogno una prassi che trasformi il mondo ». Come dire che diventa una politica e una morale confuse insieme grazie alla comune responsabilità verso la totalità esistente. Totalità in cui apparenza e verità si confondono.
Non è in questo la parte di colpa del pensiero. Realizzandosi nell'essere-vero del mondo, il pensiero ritrova la propria *immediatezza*, una condizione ontologica, *naturale*, che è identità di concetto ed essere. In tale identità il pensiero vive soggettivamente, nella forma della legge morale, la propria sicurezza oggettiva. La destra hegeliana, allo stesso modo del giacobinismo leninista, conosce di questi sviluppi, che non possono considerarsi conclusi né con Gentile né con Stalin.
Ma in ciò, ripetiamo, il pensiero non ha colpa, se è giusto riconoscere che la corsa alla conciliazione è la sua natura. Il problema è un altro: può il pensiero ritornare a sé dopo la sua realizzazione? può sciogliersi dall'abbraccio soffocante del mondo? In altri termini, può assumersi la colpa della propria irresponsabilità verso l'esistente?
Riconoscere questa possibilità di colpa vuol dire per il pensiero accettare la scissione come possibile, ristabilire la potenza del negativo, dove il non-essere non è più un momento della conciliazione. Ma il pensiero scisso non può ricostituire la propria pienezza fuori dall'identico. È limita-

to dalla sua condizione di essere non-vero, dal suo essere privato di qualsiasi sicurezza. Ritornando a sé, perde il dono naturale dell'immediatezza; contrapponendosi al suo stesso contenuto di verità, è costretto a vivere una condizione ontologica negativa: non ha luogo, non ha corpo, non ha riconoscimento. In ciò la sua parte di colpa. La sua scelta è la contraddizione, che lo costituisce come pensiero critico, ma nello stesso tempo lo esclude dalla Città, lo fa « straniero in patria », meteco. Irreale, non-vero, colpevole, il pensiero critico acquista il diritto di dire l'indicibile, di esprimere il non detto. Se si può ancora pensare una filosofia che valga la pena di essere pensata, filosofare — giochiamo Adorno contro Wittgenstein — significa dire ciò di cui non si può parlare. Questa la condizione ontologica del dissenso: una politica dunque, non privilegio dell'intelletto, non profezia o testimonianza oracolare della verità. Come sarebbe possibile un ritorno alla speculazione pura dal momento che l'origine stessa del moderno è nella realizzazione del pensiero?

Un gradevole brivido

Alla fortuna attuale dei *nouveaux philosophes* non è forse estraneo il fatto che i loro libri producono un « gradevole brivido davanti al tramonto del mondo ». Del resto, non è proprio di ogni moderna ontologia accanirsi a perfezionare concettualmente il Male dell'Essere? Sia pure, ma non può essere abolita come una mera perversione del pensiero la verità che appare da sempre alla coscienza storica del moderno, cioè che l'essere è malato, che il mondo è alla sua fine. La malattia sembra la condizione permanente di quella invariante ontologica che è il sistema capitalistico dei rapporti sociali. E non è di grande conforto il riconoscimento che la malattia è forse lo sfogo della sua inesauribile vitalità.

Dunque, la Città è malata. Ma lo « sbando » e lo « sfascio », denunciati in questi giorni con formule iterative dai diagnostici professionali, cittadini responsabili che alzano il dito con impegno insieme didattico, giudiziario e soteriologico, coesistono con le pratiche salutifere della « partecipazione » e del « confronto », in cui sono dileguate in un attimo, come per un gioco di prestigio, tutte le opposizioni. La Città è malata. La peste colpisce i giovani. Non servono le assemblee, le processioni, i giuramenti collettivi, i plebisciti, i patti di fedeltà alla salute pubblica. Tutti coloro che si presentano a risolvere l'enigma della Sfinge sono tradotti di fronte ai tribunali del popolo con l'accusa infamante di « giustificazionismo sociologico ». Ma qual'è l'origine del male? La domanda è rimossa. Agli anziani basta denunciare tra il popolo la presenza diabolica dell'empietà, esorcizzare gli untori e promuovere riti di purificazione.

Il male che gli anziani denunciano è la *dissidenza*, vale a dire la colpa della parzialità, della separazione volontaria dal corpo sociale, della vocazione viziosa e minoritaria, masochistica e perniciosa, all'estraneità e all'autoesclusione. Gli anziani fingono di ignorare che gli appestati e i seminatori di contagio sono dovunque, che la malattia è per sortilegio la faccia stessa della salute, che l'intera comunità è coinvolta. La malattia — questa la verità rimossa — colpisce l'essenza stessa della coesione sociale, la totalità del consenso in quanto pienezza della rappresentazione e della volontà collettiva, presentandosi come intransigenza razionalizzata della legge morale contro il non identico, precettando ogni cittadino come testimone morale della salute e trasformandolo in un vigilante. Come la società Dobu, studiata dalla Ruth Benedict, il cui cemento sociale è costituito dai legami saldissimi dell'odio, così questa società del consenso universale sembra poter raggiungere la pienezza del suo « pensiero selvaggio » in quell'idealismo morale dell'ira contro il non identico che fa di ognuno la spia virtuosa e responsabile del vicino.

La dissidenza, l'estraneità, il sentimento di non appartenenza sono il terreno di coltura che alimenta i mostri del terrore da cui la Città è assediata. Se questa è la risposta degli oracoli, la conseguenza è l'ostracismo.

In realtà il male da cui siamo agitati non è la dissidenza, ma, al contrario, l'apparenza dell'identità totale, l'ordine in cui apparenza e verità si scambiano le parti, il porsi di quest'ordine come determinazione oggettiva in cui i soggetti sono irriconoscibili e impotenti, uguagliati dalla legge dello scambio. Il principio dell'identità, in cui viene meno ogni possibilità di scarto fra il concetto e l'oggetto, diventa così il principio di una sicurezza che ha come suo costo una profonda angoscia sociale. L'angoscia si maschera con la paura del diverso, con l'impulso di criminalizzare il dissidente, di escludere l'emarginato, di denunciare l'infedele: gratificazioni del soggetto per la sua inconscia claustrofobia dell'identico. Ma l'idea della dissidenza, che sollecita e placa l'angoscia con l'immagine di una parzialità inquietante anche se facilmente controllabile, nasconde il male vero, che è la totalità del *dissenso*.

In quanto contraddizione totale, il dissenso è altra cosa dalla dissidenza: è pensiero — direbbe Adorno — « senza terreno sotto i piedi », una condizione di vertigine, esperienza del concetto che si fa soggetto sottraendosi alla propria realizzazione nell'identità, resistendo al proprio interno contenuto ideologico, che è la giustificazione dell'esistente, l'identità di concetto e cosa.

Il pensiero dissenziente non è un'esperienza filosofica elitaria, perché deve rendere conto a se stesso — sono ancora parole di Adorno — « fino a che punto, secondo la sua possibilità nell'esistente, è contaminato dall'esistente e, in fondo, dal rapporto di classe ». Perciò non si ritrae in un *revival* speculativo, ma si precipita sugli oggetti, pur superando l'ordine concettuale solo negativamente, come coscienza della non-identità e della propria insufficienza. Il dissenso è il negativo che si mantiene nella totalità del mondo amministrato: una pratica concettuale che si produce positivamente solo come emergenza del soggetto. La riconoscibilità e la libertà dei soggetti emerge di volta in volta dove la coazione dell'identità si scontra con la contraddizione prodotta dal dissenso.

Che cosa impedisce di concludere che nell'odierno arroccarsi di ogni parzialità corporativa entro l'assoluto del Potere il dissenso è la pratica che tende ad estinguere giorno per giorno la forma politica dello Stato?

L'anamorfosi del politico (marzo '78)

Pietro Bellasi, Bernardino Farolfi, Giorgio Gattei

Anamorfosi (dal greco *anamorphono* = trasformo) significa « immagine deformata ». Mediante calcoli rigorosi la prospettiva viene totalmente dislocata con lo spostamento laterale del suo punto di fuga e conseguentemente di tutto ciò che vi si rapporta. Altrimenti dalla prospettiva « normale », per la quale l'occhio dello spettatore deve collocarsi perpendicolare al supporto (parete, tavola, tela o carta) come al vertice di una piramide la cui base è costituita dalla superficie dipinta, nell'anamorfosi di tipo lineare lo sguardo, per ricomporre una prospettiva plausibile, per leggere l'immagine e coglierne il significato, deve scorrere di fianco, radendo il piano di supporto.
Una delle anamorfosi più conosciute è quella contenuta nel quadro « Gli ambasciatori » di Hans Holbein (ora riprodotto alla mostra bolognese « L'altro occhio di Polifemo »). Il dipinto rappresenta, nella perfezione formale della prospettiva geometrica, due alti dignitari adorni di tutti i simboli del potere politico, appoggiati (loro e il potere) a una *consolle* su cui sono disposti strumenti scientifici, musicali e di scrittura, tutti i simboli cioè delle scienze e delle arti; quindi nulla di particolarmente curioso a un primo sguardo. Senonché, a un esame meno distratto, proprio in primo piano nella parte bassa del dipinto, a mezz'aria al di sopra del pavimento, fluttua una strana forma chiara e oblunga, che sembra sfuggire alle leggi della prospettiva che regolano tutte le altre forme iscritte nel quadro, nonché alla stessa legge di gravità intrinseca alla intera composizione. L'enigmaticità di questa presenza obliqua, di questa coordinata intrusa e dislocata, fa oscillare l'asse attorno al quale si organizzano linee prospettiche e simbologie di potere. È allora necessario dislocare il punto di osservazione, spostarsi dall'asse « normale » di visione, sfuggire all'attrazione dell'ambiente rappresentato; e nel momento in cui, viste tutte di sbieco, le strutture prospettiche rivelano la loro finzione, quella strana forma, schiacciandosi e arrotondandosi nella coda dell'occhio, emerge come *teschio*. E niente del quadro rimane esente dalla depravazione ottica che è in definitiva *distacco dall'apparenza* dell'universo integrato orizzontale-verticale del codice istituzionale.
Dislocazione equivale, per metafora e per etimo, a *dis-sidenza* come porsi altrove: spostarsi rispetto al punto di fuga dal quale e attorno al quale si struttura il traliccio prospettico delle istituzioni, la loro scenografia, la loro finzione logica. La dissidenza non si limita a registrare l'apparenza immediata dell'anomalia, ne persegue il senso riposto. Accetta l'enigma, lo decifra come *forma di sintomo*. « La conoscenza della società è possibile soltanto sulla base di sintomi, di indizi. In una struttura sociale sempre più complessa come quella del capitalismo maturo, oscurata dalle nebbie dell'ideologia, ogni pretesa sistematica appare puramente velleitaria. Riconoscere ciò non significa abbandonare l'idea di totalità. Al contrario: l'esistenza di una connessione profonda che spiega i fenomeni superficiali viene ribadita nel momento stesso in cui si afferma che una conoscenza diretta di tale connessione non è possibile. Ma se la realtà è opaca, esistono zone privilegiate — spie, indizi — che consentono di decifrarla » (C. Ginzburg, *Spie. Radici di un paradigma scientifico*).
A chi, nella ricerca sintomatica, dissente col dire o col silenzio, scarta dalla prospettiva istituzionale, disloca il punto di osservazione, necessariamente viene chiesto: « Ma tu da che parte stai? » (Supplemento a « La Società », gennaio 1978). Richiesta di assumere una collocazione definita e definitiva, che muove nell'interrogante dal rifiuto di qualsiasi lettura sintomale: « ormai è superata e battuta — e gli stessi eventi bolognesi e nazionali hanno reso ragionevoli anche gli intellettuali critici — la lettura sociologica e semiologica del movimento come segno e sintomo: è emersa una lettura politica dei fatti, restituendo segno politico a ciò che sembrava delirio » (« La Società », maggio 1977). A un anno di distanza la preclusione è ribadita nonostante il formato *monstre* e la grafica surreal-trasgressiva: « servendosi di questo termine (sintomo) come di un *passe-partout* teorico, questo intellettuale del dissenso si immagina di essere entrato in circuito diretto col movimento e con la 'contraddizione di classe dell'intera società'; ...questo intellettuale chiede che il suo 'dissenso' venga riconosciuto come 'sismografo' della crisi ed è già tanto che non chieda di essere riconosciuto come il 'terremoto' stesso » (Supplemento cit., p. 6). Lo stesso preconcetto che fa rigettare il saggio generale del profitto, sismografo del dinamismo del capitale, perché oggi sarebbe venuto meno « il suo carattere di grandezza sintetica e perciò *sintomatica* che in Marx aveva » (Supplemento cit., p. 11). La stessa idiosincrasia che porta a respingere le interpretazioni sociologiche, le quali « continuano a pensare al di qua del livello storico politico maturato dalle lotte operaie di questo decennio. E ciò proprio per la ragione che, al fondo, esse rimangono 'sociologie' in cui, conformemente alla 'separata materia' della disciplina stessa, il sociale è colto come mera autonomia e, come tale, ribaltato contro il politico. E questo quando già capitale e classe operaia hanno disposto la loro iniziativa sul più alto livello del terreno della politica » (Supplemento cit., p. 18). Ma la densità semantica del più alto terreno della politica viene

subito ricondotta e mortificata entro gli schemi rigidi e polverosi del leninismo: riferimento ossessivo, giaculatorio, « frase rivoluzionaria » insuperabile e securizzante, riaffermazione di fissità totalitaria, finzione scenografica, *trompe-l'oeil* che opera come « effetto di realtà », blocco dei punti di vista, esorcismo del dubbio anamorfico.
Come l'accettazione della prospettiva « normale » nel quadro di Holbein preclude la possibilità di decifrare l'enigma della macchia anamorfotica, così l'assunzione di una posizione valutativa unica e bloccata esclude le derive dell'analisi sintomatica. L'enigma è rimosso come sgorbio, intrusione irrazionale, errore; l'analisi è sostituita dalla ripetizione speculare dell'immediatamente evidente, dalla riproduzione nevrotica dell'ordine di percezione, « mera duplicazione del reale nel pensiero » (M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Lezioni di sociologia*). È il gioco prospettico rinascimentale, il punto di vista del Principe fatto passare per « genericamente umano ». Qui la prospettiva è *norma*; le differenze di giudizio sono ridotte a *scarti*. Adesione o rifiuto: su questa logica binaria di totalizzazione oppositiva il potere conduce la propria partita, recita il proprio spettacolo. « Quando la situazione si indurisce, si tende sempre ad una semplificazione dei giudizi per cui il solo tentare un'analisi, uno studio del fenomeno rende sospetti. Lo so bene io che sono stato accusato della stessa colpa e non sono nemmeno marxista. È chiaro che se la guerriglia dovesse estendersi, il terrorismo dovesse continuare in questa forma, arriveremo ad una schematizzazione semplicistica dei modelli. Chi non è con il modello predominante è contro di esso. Non avremo più la capacità di capire le sfumature. È la regola che domina nella cosiddetta *caccia alle streghe* » (S. Acquaviva, « Il Resto del Carlino », 22 marzo 1978).
Si tratta realmente di caccia alle streghe? Certo: quando l'istituzione, nel bisogno di riconferma d'autorità, attraverso procedimenti inquisitorî, esige dai soggetti *l'atto di confessione*. Questo è, per l'istituzione, conferimento di senso proprio ed effetto di realtà oppositiva: l'istituzione vive come assunzione degli atti di fede, assurge a piena epifania nella opposizione sacrale alla totale alterità della colpa. Oltre le figure dei penitenti, si addensa nella fissità prospettica lo sfondo cieco e serrato della costruzione istituzionale. Così la confessione rigenera nell'oscillazione tautologica del senso l'ordine del discorso, in una pratica d'espiazione in cui *mea culpa* e atto di fede coincidono: « La confessione è un rituale discorsivo in cui il soggetto che parla coincide con il soggetto dell'enunciato; è anche un rituale che si dispiega in un rapporto di potere, poiché non si confessa senza la presenza almeno virtuale di un partner che non è semplicemente l'interlocutore, ma l'istanza che richiede la confessione, l'impone, l'apprezza ed interviene per giudicare, punire, perdonare, consolare, riconciliare; un rituale in cui la verità mostra la sua autenticità grazie all'ostacolo e alle resistenze che deve eliminare per formularsi; un rituale, infine, in cui la sola enunciazione, indipendentemente dalle sue conseguenze esterne, produce in colui che l'articola delle modificazioni intrinseche: lo rende innocente, lo riscatta, lo purifica, lo sgrava dalle sue colpe, lo libera, gli promette la salvezza » (M. Foucault, *La volontà di sapere*).
In questo contesto il silenzio è più che rifiuto di salvazione. Nei confronti della struttura di senso dell'istanza a confessare, il silenzio prospettico è impreveduto e improvviso vuoto di significato, mancanza, equivoco: qualcosa si inceppa, vacilla; insinua nella compattezza della vigenza ovvia la grana profonda dell'ambivalenza; corrode le soluzioni di comodo, sfuoca la prospettiva del senso comune. Di fronte alla presenza assoluta del discorso istituzionale, l'assenza è la fenditura anamorfica che richiama l'obliquità di punti di vista irrequieti, incessanti dislocazioni del senso. Per la *società bloccata* (*Ossessi, esorcisti, inquisitori*, «Il cerchio di gesso», n. 1) ogni fluidificazione prospettica è fattore di disturbo insostenibile e va ricondotta alla esclusività del punto di vista del Principe, unificazione semantica d'autorità. I margini del comportamento e del giudizio trovano allora spasmodica definizione nella « eccezionalità » dell'a-priori normativo di Stato, garante di un consenso immune da minacce d'anamorfosi del politico. Con la nuova legislazione d'ordine pubblico « ci si illude di colmare un vuoto che ha ben altre cause e si finisce con l'innescare una spirale perversa in fondo alla quale ci sono lo stato d'assedio, i tribunali militari, la fine delle garanzie costituzionali, lo Stato di polizia. Per questo non mi sento di partecipare al quasi generale unanimismo con cui tali norme sono state positivamente accolte sull'onda dell'emotività e della gravità del momento. Su questo unanimismo bisogna dare, con freddezza e lucidità, un giudizio politico: è l'allegoria dietro cui passa una svolta autoritaria concreta e progressiva; è la facciata di comodo dietro cui avanza l'attacco al quadro democratico; è lo stare al gioco del ricatto di chi, sfruttando la stessa debolezza dello Stato, cerca consenso all'imbarbarimento dell'ordinamento giuridico; non è segno di responsabilità, ma di perdita della capacità critica, non di partecipazione, ma di abdicazione » (F. Fedeli, « Il Messaggero », 26 marzo 1978).
Ma nella società bloccata questo *eccesso di difesa* non ha riguardo esclusivo all'ordine pubblico: quando contestualmente ai provvedimenti eccezionali si richiedono interventi atti a disinfestare i servizi pubblici dalle influenze eversive (U. Pecchioli), a sollevare « la cortina d'omertà costituita da quella che io chiamo la burocrazia del '68 che ha invaso le istituzioni culturali, la CGIL-Scuola e anche il mio partito » (A. Trombadori, « L'Espresso », 19 marzo '78), a costituire strutture di vigilanza politica all'interno delle fabbriche, evidentemente è in gioco ben altro delle libertà formali, quali intese dagli intellettuali « garantisti ». In realtà la prigione prospettica adombrata da simili proposte intende costringere l'esuberanza di un proletariato, non solo di fabbrica, affatto normalizzato. La chiave di lettura, il senso del progetto di « grande internamento » si scopre nella evidenza più cruda quando si attaccano « quei compagni che si ergono a gelosi custodi di certe conquiste, come se avessero un tesoro dentro uno scrigno da conservare e non si accorgono che montano la guardia ad un mucchio di cenere » — dove la liquidazione delle conquiste del movimento operaio procede, come consuetudine, con il disprezzo demagogico per gli intellettuali: « Sarà forse perché non mi considero un intellettuale che non riesco in questa vicenda a sentirmi neutrale » (L. Lama, « La Repubblica », 7 aprile 1978).

Il *nuovo senso del politico* non può limitarsi alla immaginazione di più ambiziosi teoremi e innesti di potere, deve necessariamente concretizzarsi forzando e comprimendo lo spazio dei rapporti economici, dove finalmente decide i suoi destini di metastasi istituzionale. Il ciclo recessivo mondiale, il cappio dei vincoli internazionali, la crisi fiscale dello Stato, inducono a ritenere: non sussistono margini di manovra per protesi di « ingegneria sociale ». Se una ripresa non è prevedibile nell'immediato, la *questione del costo del lavoro* — per il quale da tempo esperti sospetti suggeriscono il contenimento forzato — non può essere risolto con espedienti di corto respiro. Nella prospettiva di una soluzione alla radice si dichiara il progetto, ormai a breve termine, che deve imporsi comunque: « La prossima stagione dei contratti rappresenterà un banco di prova sia per la realizzazione degli obiettivi del governo, sia per verificare la reale portata della cosiddetta svolta sindacale » (G. Carli, « Il Resto del Carlino », 24 marzo 1978). È la restaurazione dei profitti che necessita dei più ampi consensi: nei luoghi di produzione, attraverso un sistematico controllo sindacale, nel sociale mediante la normalizzazione autoritaria d'ogni dissidenza. L'unanimismo di grande coalizione è la condizione assiomatica per una equa distribuzione dei costi politici di questo disegno d'ordine. « Come ho detto occorre modificare la distribuzione del reddito, aumentando l'accumulazione del capitale. Ebbene, questa manovra non si può realizzare se non con la corresponsabilità dei partiti e in particolare dei due maggiori. Perché altrimenti uno dei due partiti, quello non corresponsabile, farebbe il pieno dei voti » (G. Carli, « L'Espresso », 26 marzo 1978). Nella necessaria assolutezza della prospettiva bloccata, il dubbio anamorfico deve essere inibito ancor prima di prendere forma, dissolto nell'unanimismo indifferenziato del *consenso preventivo*. Allora la domanda di collocazione assume come referente diretto lo Stato, nella elementare brutalità della griglia binaria. « Ma tu da che parte stai?» A domanda risponde: . . . .

. . . .

. . . .

. . . .

. . . .

. . . .

Appunti su di un processo politico

Giulio Forconi

«... "Tu fraintendi i fatti" disse il sacerdote. "La sentenza non arriva di colpo, il processo si trasforma mano a mano in sentenza." "Così dunque stanno le cose" osservò K. chinando la fronte. "

Franz Kafka, *Il processo.*

Il processo per i « fatti di Bologna » è dunque iniziato. Dopo 400 giorni di istruttoria, di campagne giornalistiche e non, di sceneggiate e di sceneggiature, di frammenti di vetrine, di bugie e di mezze bugie, finalmente è iniziato uno dei più importanti appuntamenti giudiziari mai svoltosi nella città emiliana. Ma, una volta iniziato, si è anche ridimensionato. Organi di stampa che erano vissuti per lungo tempo sui « fatti di Bologna » improvvisamente ne relegano le cronache in brevi e anodini trafiletti, mentre RAI-TV nazionali e locali, infastidite, lo ignorano.

Chi scrive questi appunti (il 19 aprile) sa che è difficile parlare di questo processo a pochi giorni dalla sua apertura, senza che vi siano stati grossi elementi di novità e mentre è ancora in corso, ma ritiene necessaria ugualmente una breve analisi dei fatti accaduti.

Proviamo dunque a rifarne brevemente la storia.

Il processo parte subito, nei giorni immediatamente successivi ai « fatti ». Tre miniprocedimenti rapidamente conclusi (Resca e Fantuzzi; il processo « dei limoni »; i fatti del « Cantunzein ») e una megaistruttoria gestita in prima persona dal giudice istruttore Catalanotti. In questa si riversa tutto: Radio Alice che « dirige la guerriglia », l'assalto all'armeria Grandi, i cortei dell'11 marzo, le barricate, le molotov, Bifo, l'assemblea dell'Odeon, ecc. Insomma, in una parola, il *complotto*. (Detto per inciso: è bella questa parola, « *complotto* », è corposa, evoca un mondo, ormai scomparso, di nichilisti russi e di processi terzinternazionalisti, di plotoni d'esecuzione e di fucilatori ideologici. Immaginiamo la delusione di coloro che dopo averla ripescata dalla loro infanzia piena di paure hanno dovuto abbandonarla).

L'istruttoria comunque parte e si dispiega per molti mesi, portando a numerosi arresti, duecento perquisizioni circa, centinaia e centinaia di prove sequestrate (come *La miseria della filosofia*, l'*Ordine nuovo* e, *last but not least*, un pericoloso manuale intitolato « *Vocabolario italiano-tedesco/tedesco-italiano* ») condensandosi in circa diecimila pagine di atti istruttori.

Ma il dispiegarsi dell'istruttoria non è così lineare come si potrebbe credere. In essa si riconoscono almeno tre fasi: quella del *complotto* vero e proprio, quella di transizione con la ricerca dei « fatti concreti», quella di rapida chiusura sui « fatti concreti stessi ».

La fase del « vero complotto vero » occupa gli inquisitori e gli organi di stampa che li fiancheggiano da marzo a giugno: si arrestano i giovani di Radio Alice e Benecchi, si costringono alla latitanza Bifo e Giorgini, si monta una campagna giornalistica fra le più becere, oscurantiste e irrazionali che si siano mai viste. Ma la manovra non riesce del tutto. Nonostante che la base « tenga bene », che la città sia « per la democrazia e contro l'eversione », che si costituiscano « comitati per l'ordine democratico », qualche cosa si inceppa. Granelli di sabbia e « pericolosi germi infettivi », intelligenza critica e sottili calcoli di qualche principe tagliano le gambe al « complotto ». Il gigante si affloscia. Diventa difficile continuare a dire che « è una serie di coincidenze tali che fanno pensare ad un disegno di provocazione più vasto » ([1]), « le indagini confermano: era un piano preordinato » ([2]), « l'inchiesta sui fatti di marzo ricerca adesso i finanziatori/Il giudice vuole assicurarsi ulteriori prove sul piano premeditato di guerriglia che sconvolse la città » ([3]), oppure scrivere articoli come « Breve viaggio attraverso l'eversione » ([4]), in realtà *excursus* turistico attraverso la paranoia. Se il complotto si rivela inconsistente, mentre il povero giornalista (a.s.) viene inviato ad occuparsi di ottuagenari scivolati dalle scale (ma la sua forma monomaniacale lo porterà a vedere anche lì i tentacoli dei Volsci, di Benecchi e di Radio Alice), il giudice istruttore non desiste. E parte alla ricerca dei « fatti concreti », documentabili, inconfutabili. Il primo indizio è l'*odium theologicum*: ancora Benecchi, Ferlini, Armaroli, poi pescando qua e là tra voci e supposizioni Bonomi, Bertoncelli, l'ubiquitario Collina, uno studente palestinese (un po' d'esotismo non guasta mai), un fantomatico sequestro, ecc. Di fatti concreti, inconfutabili, documentabili ne emergono ben pochi, in verità, ma l'importante è accontentarsi.

Si arriva quindi a novembre, con una serie di detenuti accusati solo di delitti « materiali » (ma con Benecchi che fa da *trait d'union* fra i delitti d'opinioni e l'*odium*), mentre monta dai granelli di sabbia una pressante richiesta per la fine dell'istruttoria e la fissazione del processo, richiesta fatta propria anche da alcuni principi che vogliono far dimenticare alcune loro incaute affermazioni complottarde. Il colpo di genio del giudice si rivela a questo punto nel mandare al publico ministero un'istruttoria monca, infarcita di *omissis* che, a dispetto della sua volontà di delineare un quadro socio-politico generale della situazione, non fa altro che dimostrare la povertà di fatti e di circostanze.

Ultimo atto, il processo vero e proprio. Cosa succede *dentro* e *fuori*, *sopra* e *sotto* al Tribunale?

([1]) *l'Unità*, 13 marzo 1977, pag. 4.
([2]) *l'Unità*, 18 marzo 1977.
([3]) *l'Unità*, 8 maggio 1977.
([4]) *La Società*, n. 2, giugno 1977.

Dentro, la difesa presenta una memoria, chiedendo la ricomposizione del fascicolo processuale, l'acquisizione di testimoni che possano deporre sul « clima » in cui si svolsero i fatti, oltre ad elementi tecnici che permettano una gestione « serena » del processo stesso (no alle schedature degli intervenuti e alle fotografie in aula, un'aula capiente che permetta al maggior numero di persone di assistere, ecc.).

Dentro, il tribunale accoglie la maggior parte di queste richieste e procede in un modo processualmente « corretto », estendendo tale correttezza a tutto il territorio posto sotto la sua giurisdizione.

Sopra, gli organi superiori della magistratura insistono per una gestione dura del processo, impongono l'emissione di un nuovo mandato di cattura per Franco Ferlini (forse perché « annidato nell'impiego pubblico », vedi ancora la nota ([4]), operano perché si controlli duramente quello che succede *fuori*.

Fuori, l'ala più « dura » della PS e i CC cercano di costituire una zona *off limits*, impedendo ai giovani, ai parenti e agli amici di salutare i detenuti, fino a giungere agli assurdi interventi armati del 14 aprile e, nello stesso tempo, cercano di innestare provocazioni per poter intervenire in maniera ancora più pesante.

Fuori (e/o anche *sopra?*), chi aveva per primo e in maniera rozza insistito nella storia del complotto cerca disperatamente di impedire il ritorno del rimosso, di un superato che rischia di rivolgerglisi contro e di coprirlo di ridicolo (e magari, *maxima iniuria*, di fargli perdere qualche voto, se mai ci saranno, alle prossime elezioni). E allora scatta massiccia l'operazione iniziata sul numero 1 de *La Società* (« Il sindacato e i problemi dei giovani », « La condizione abitativa degli studenti », corredato da ben 20 tabelle), proseguita con alcune serenate legittimanti sia verso i giovani sia verso gli intellettuali, per culminare in quel « capolavoro » grafico-citazionistico-vetro kitsch che è il supplemento de *La Società* (a proposito: noi c'eravamo proprio).

. . . .

Il processo è dunque in corso. Cosa ci si aspetta da esso? La *verità*, la *giustizia*, la scarcerazione dei compagni, la fine di un anno di montature e di menzogne? Forse, e forse dell'altro. Forse ci si aspetta che questo processo, così temuto e così voluto, così nascosto e così mostrato, possa sollecitare il dissenso dei molti granelli di sabbia che si rifiutano di far parte dei piedi d'argilla del colosso.

Il sogno democratico

Stefano Mecatti, Anna Panicali

La voce:
Dimmi, che cos'è questa democrazia di cui tanto si parla e nel cui nome tutti si riconoscono?

La parola:
Oggi, tramontata la vecchia opposizione fra maggioranza e minoranza, la democrazia istituzionale-rappresentativa si è messa in scena come *maggioranza totale*. È proprio da quest'ultima e dai suoi compromessi, che alcuni — soprattutto di questi tempi — dissentono e si dissociano. Si sono però dimenticati che lo Stato e la democrazia parlamentare non hanno un'autonoma modalità d'esistenza; che non sono entità separate ma, come ogni odierna istituzione, tendono a dissolversi nella società; che il « totalitarismo » non è concentrato in luoghi specifici né rinvia più alla vecchia *ratio* uniforme e universale, ma è piuttosto una trama di rapporti sociali marcata da 'differenze' e 'specificità'. La rappresentanza plurale al governo non è altro che la speculare figura della somma di aggregazioni nel Corpo sociale; la voce *unita* dei *differenti* partiti (il pluralismo rappresentativo) non è che il 'doppio' politico dell'*omogeneo dire* dei *singoli* nella 'città'. Oggi, non è più lo Stato che *si rappresenta* come sovrano nel Corpo sociale organizzato, ma è la società come insieme di neo-corporazioni, che *rappresenta la sua sovranità* facendosi Stato. *L'ultima* democrazia — quella in cui viviamo — è, insieme, *l'ultimo* « totalitarismo », l'ultima forma del Potere-capitale: cresce nella progressiva identificazione dello Stato con la società civile; costruisce l'*unità* di tutti e di ciascuno (condizione, presupposto che la fonda) mediante la Politica come socializzazione, come produzione di rapporti sociali; si compie come rapporto *organico* tra dominanti e dominati. La sua concreta e spaventosa novità è che il Potere si è fatto vita: vita di potere (e nel potere).

La voce:
Se tu ascoltassi le voci del mondo, ti accorgeresti, però, che il suo carattere « totalitario » non si fonda affatto né sull'imposizione né sulla passività del consenso. Democrazia si coniuga sempre con partecipazione e il linguaggio corrente è una spia del loro andare insieme: o si giustappongono (« democrazia e partecipazione ») o, addirittura, s'intrecciano in forme sintagmatiche (« democrazia partecipata » o « partecipativa »)...

La parola:
Oggi, di contro a una pluralità passiva, vittimistica, puro oggetto di assistenza, ciascuno si pone come agente del processo di socializzazione: partecipa in prima persona, da protagonista (non sono forse tutti mobilitati contro lo « Stato assistenziale »?). La partecipazione al Nuovo Ordine democratico (che puoi chiamare anche « socialismo », in quanto fondato sul *lavoro della società*) non è un vacuo rito, un vuoto simulacro, ma la condizione della sua crescita, del suo sviluppo *in interiore homine*. Partecipare è *sostanziale* e dà sostanza alla moralità di questa nostra democrazia, al suo prodursi come etica. È diventato l'orizzonte del nostro stesso esistere socialmente, del nostro 'lavorare' e valorizzarci: insomma, oltre che un diritto, un *dovere sociale*.

La voce:
Non vedo dove stia il male...

La parola:
Nel fatto che questa Politica come *lavoro sociale* non è che l'Equivalenza, sulla cui scena si media ogni specificità, si rappresenta ogni attività lavorativa e ciascun soggetto; non è che la generale rappresentazione del Valore che ci fa tutti indifferenti e intercambiabili. Nel suo nome e nel reciproco riconoscerci « equivalenti » vive la democrazia-socialismo. Iscritti nel suo Ordine, finiamo per credere che vivere voglia dire farsi « valore », mentre in esso ci alieniamo, *recitando* — ormai totalmente — il nostro essere uomini. La democrazia come socializzazione e omologazione totale è l'ultima figura della rappresentanza: non c'è più un ente che ci rappresenti, ciascuno *sta per* se stesso, *sostituisce* il suo essere uomo, proietta la sua umanità interamente nella *forma*. Accettare il presupposto dell'Equivalenza, acconsentire ad avere ciascuno *una parte* sulla scena dello scambio generale, è diventato un'etica, un lavoro, un dovere. Nella responsabilità di tutti di farsi padroni di se stessi, di progettarsi come « imprenditori », nell'impegno di ciascuno a entrare nel 'gioco' della Legge che traduce ogni 'differenza', risiede e « si soddisfa » la moralità di questa nostra democrazia.

La voce:
Non solo di etica come sacrificio si tratta... l'astuzia della Politica accoppia il dovere « impersonale » al piacere d'inventarsi la « propria » virtù: identifica la partecipazione con la « creatività », con il lavoro *oltre* il lavoro e offre a ciascuno la possibilità non soltanto di partecipare al già costituito, ma di apportare un contributo *creativo* al processo di rinnovamento. Si dice che l'unificazione della società avanzerà se si garantiscono la creatività, « la libertà e il diritto dei singoli a partecipare ed a decidere »; che la partecipazione deve « dare corposità e generalità alla sovranità del cittadino-produttore »...

La parola:
Dal momento che lavoro « creativo », *in quanto tale*, è — nel rapporto sociale *esistente* — sinonimo di *naturalizzazione* del lavoro indifferenziato, « sans phrase » (condizione, cioè, dell'Equivalenza), l'appello a partecipare « creativamente », in prima persona, non può non suonarci come un invito a *capitalizzare* se stessi e *i propri bisogni*. Sapevamo che « finché c'è il capitale non c'è libertà », ma — appassionati di Valore — abbiamo finito per scambiare la possibilità di potere (e del Potere) con la possibilità di essere 'liberi'; per scambiare la libertà con la richiesta di sempre più 'valorizzarci'. Nell'attuale democrazia, la libertà non è *contro* il Potere, ma è libertà *nel* Potere e di potere: ciascuno si organizza per possederlo, per goderlo, per farlo circolare, per gestirlo « dal basso »; ciascuno si mobilita per il presente oppure per l'avvenire (finché ci sarà un futuro...). Ma, una volta identificata la libertà con il Potere, l'unificazione della società con la sua stessa 'liberazione', cade il 'diritto' di opporsi, di spezzare l'ordine costituito, di rifiutarsi alla nuova Equivalenza, di non associarsi al « crimine comune », di non partecipare. Paradossalmente, oggi, i veri democratici sono i padroni o quanti aspirino a diventarlo e i 'ribelli', proprio in quanto mettono in discussione la libertà di procedere nel *versus* del Potere, l'eticità della sua esperienza oppure della sua possibilità, si scoprono immorali, nemici della 'democrazia', antisociali.

La voce:
Eppure a me sembra che in questa nostra società democraticamente unita nel segno del Potere, non solo trionfi il pluralismo e persino il dissenso, ma si assista addirittura all'esaltazione delle 'differenze', del soggettivo, dell'autentico, del diverso...

La parola:
Socializzazione come equivalenza generale non significa, infatti, perdita del Soggetto, ma piuttosto trasformazione della singolarità nella forma *immediata*, innocente, del Tutti: *naturalizzazione* del Soggetto come *cosa sociale*, generalizzazione dell'Equivalenza. Alla domanda « che cos'è la società », Heidegger rispondeva: « La società di oggi altro non è che l'assolutizzazione moderna della *soggettività* ».
Non obbediamo più a una Legge che ci trascende, ma a una Regola che è prodotta collettivamente e si è fatta interiore. Il modo mediante il quale, oggi, si riproduce l'unità (o meglio l'intesa, l'accordo) di tutti — nel pieno rispetto delle 'differenze' — è la produzione di rapporti sociali, la Politica come rappresentazione del Valore: una Politica che ormai corre per le strade della 'città' e coinvolge ciascuno in quanto *persona*. Il Dio-Valore si riproduce come voce singola del legame sociale e, al tempo stesso, come Discorso generalizzato: la Legge è diventata l'interiorizzazione del sociale come Nuovo Ordine 'democratico' a cui singolarmente partecipiamo. Comportandoci bene, 'secondo democrazia', riceviamo, a un tempo, l'approvazione generale della società e di noi stessi; e in ciò risiede il conforto di tutti e di ciascuno. Mai come oggi si assiste alla totale e *immediata* identificazione di soggettività e socialità istituita, alla completa rispondenza tra etica personale e collettiva. Ti basti pensare che la censura si sta trasformando in autocensura (ciascuno diventa il censore di se stesso), che — « nell'ossessione dell'istituire » — ogni soggetto si auto-istituisce socialmente, si fa istituzione. Non

è forse il momento delle istituzioni decentrate? Non è forse vero che è morto il « vecchio Padre »; che ogni 'specificità' si va facendo, senza più misteri, « momento *statuale* »; che il Nuovo Potere è diventato capillare?
Il vecchio Stato, imponendosi, oscurava le 'differenze': con la scomparsa della sua unità (« l'unità-asse ») si coniuga anche la fine del codice linguistico, di un *dire* unico, concluso, paradigmatico, significante. Non c'è più titolarità o rappresentanza monocentrica: né del sapere, né dell'agire, né del linguaggio (anche la Koiné « rivoluzionaria » è caduta in discredito e viene rifiutata proprio in quanto Koiné).
Ciascuno si assume la propria responsabilità: anche del proprio dire si fa *titolare*... Rispetto ai moduli precedenti, alle forme del passato, è un pro-gredire, ma nella continuità della medesima Storia che, linearmente, senza drammi né lacerazioni, riproduce il patto originario, questa volta mediante la « liberazione » delle differenze, le quali, rappresentandosi, dandosi una forma politica, si trasformano in bisogni di *partecipare* allo scambio, diventano le sue stesse *maschere*. Nella grande farsa di uno *sviluppo* pensato come irreversibile, il massimo della soggettività corrisponde al massimo di oggettivazione; la società si fa oggetto di se stessa e ciascuno ricerca in sé la propria identità. Ma, nel dominio dell'*immagine*, nello spettacolo ormai totale, nessuno si accorge più che non è altro che il *rappresentante* di se stesso; che l'Io è il suo *personaggio*.
Nasce, dal seno del Nuovo Potere, un pulviscolo di potenziali contro-storie; esplode una miriade di voci, diverse, 'molecolari': ognuna si riconosce autentica e immediatamente rivoluzionaria. Non più entità separata, ma risultato di un processo, quel *dire* fa eco alla segmentazione del Potere, non è che il fotogramma in negativo della sua disseminazione. Ogni *diversità* diviene condizione di nuovi valori da mettere in equivalenza, si istituisce secondo la Legge che governa la 'democrazia', si trasforma in ragione organizzativa di nuovi diritti da reclamare. Ci siamo dimenticati che: anche « ciò che esclude ogni valore, affermandosi diventa valore, propone un giudizio di valore » (Blanchot); che solo « fuori dalla Legge il peccato è morto » (Pasolini).
Alla 'democrazia' come Nuovo Ordine partecipativo, in cui ciascuno si fa Padre di se stesso e di tutti, espiando così il peccato del Valore (la colpa di *esserci*, di essere nato a questa Storia), alla democraticità verbale fondata sulle 'distinzioni' e sul pluralismo della parola (e tuttavia grigia, incolore, perché nel segno dell'*uguaglianza* del Valore), si contrappone il quotidiano, il frammento, il singolare: diversi, *in quanto tali*. Si ricomincia il viaggio in prima persona. L'irruzione anarchica, l'« infinito intrattenimento » sul sé, segni della caduta delle vecchie forme rappresentative (la delega) in cui la « rivoluzione » si riconosceva, del passaggio (dopo la perdita dell'unità nel gruppo, nel collettivo) all'autoidentità, alla nuova identità come Soggetti, non sono che il rispecchiamento della società di tutti, del Potere disseminato, socializzato: *esistono* solo in quanto da Lui nominati; sono il risultato del processo di produzione delle 'differenze' come forma dell'*equivalenza*.

La voce:
Per dirla politicamente, la nuova unità si costruirebbe nell'esaltazione delle 'distinzioni', della 'creatività', dello « spirito critico »... È tanto vero che, dopo gli ultimi avvenimenti latori di ulteriore coesione nel paese, si rimane addirittura sorpresi e sconcertati dalla preoccupazione del Potere di essere equivocato, di esser scambiato con il vecchio Potere, quello — per intenderci — fondato sul dominio, anziché sull'*egemonia*. Senti questi due brani di opposte (!) tendenze:

> « La difesa delle istituzioni e di questa Repubblica presume, certamente, l'unità morale di tutti: ma cosa ben diversa è l'unanimismo acritico, la rinuncia ai propri tratti caratteristici, la delega di responsabilità e furori e paure a chi è, numericamente, più forte (...). Uniti nel salvare il salvabile occorre restare distinti nel perseguire ognuno un proprio modello di società e una propria tavola di valori »
>
> (« La Nazione », 26.3.'78)

> « E' una tesi ("né con le BR, né con lo Stato") di cui vogliamo discutere, nella speranza di non sentirci accusare di voler reprimere il dissenso (...). Come non si comprende che, nello schierarsi con decisione *contro il terrorismo*, non si abdica di fronte a nessun potere e a nessuna classe politica, ma semplicemente si difendono le condizioni essenziali perché proprio lo spirito critico possa in questo paese continuare a vivere, e la possibilità concreta di dissentire venga salvaguardata? »
>
> (« L'Unità », 25.3.78).

Il termine « unanimismo » va cancellato: perché non coglie il senso del nuovo processo di unificazione, che 'valorizza' il dibattito, estende la critica « pratica » assieme alla coscienza della sua « storicità »; perché suona vecchio rispetto alla *compiutezza* dell'attuale « totalitarismo » democratico che, aggiornato alle 'necessità' e al 'realismo' della Politica, *riconosce* il dissenso come pluralismo; perché non lascia intendere che mai siamo stati tanto diversi, tanto plurali, quanto oggi che siamo tutti *uguali*.
Che cosa vuol dire, allora, denunciare (come negli ultimi appelli-risposta degli intellettuali democratici) l'autoritarismo dello Stato e chiedere di riaffermare « la forza della democrazia » e la « legittimità dell'opposizione e del dissenso »?

La parola:
Oggi, non basta più né la buona fede progressista, né la richiesta — certo necessaria — di garanzie giuridico-formali: occorre contrastare l'unità *sostanziale* di Libertà e Potere come nuova Equivalenza che, *per esistere*, deve incrementarsi di 'differenze'; occorre capire — « per forza d'astrazione » — che l'ultima democrazia come totale dispiegamento del capitale *è* l'assoluto totalitarismo: l'unità + il dissenso (da riconoscere e istituzionalizzare), la totalità + le 'differenze' (da 'tradurre'). Quell'unità che ormai non solo si pratica, ma già si teorizza, situandola nella Storia: non è forse vero che si scopre il fascismo come rivoluzione del capitale (« rivoluzione passiva ») e, *contemporaneamente*, si va recuperando il pensiero negativo, Nietzsche e persino l'ontologia...?
Il marxismo guarda al presente solo in vista del domani, dello sviluppo e comprende il passato solo dopo averlo storicizzato e — per via d'autocritica (ormai elevata a metodo) — averlo allontanato da sé.

Come si diventa padroni

« ... il tempo lavora per noi,
le novità anche più contarie
alle nostre abitudini, aumentano il nostro capitale «
(Pasolini)

Venite, venite « a vedere da voi, se non volete credermi »... il socialismo, non più promessa, si è fatto *reale*: la società controlla e si autodisciplina, gestisce e si autoregola, produce Valore e si valorizza. L'« egemonia » cancella ogni debito: ciascuno agisce in suo nome, è portatore del suo proprio interesse e, insieme, dell'interesse generale. D'ora in avanti la classe-società potrà volere, sarà libera di volere: « una *volontà del nulla,* un'avversione alla vita, una rivolta contro i presupposti fondamentalissimi della vita, e tuttavia è e resta una *volontà*!... L'uomo preferisce ancora volere *il nulla,* piuttosto che *non* volere... » (Nietzsche).

Capire e partecipare

Il nuovo Potere, che è il risultato del processo di dissoluzione di tutte le vecchie 'specificità' e si può pensare solo al di là della *morte* (negazione e trasformazione) di ogni vecchia professionalità, di ogni vecchio istituto, prende corpo e si rivela, *in tutta la sua concretezza,* non immediatamente (come pensa Foucault, che scambia il 'concreto del Potere' con la sua meccanica e il funzionamento generale dei suoi ingranaggi), ma nella *rappresentazione* della Politica. Il nuovo *soggetto sociale* della metamorfosi produttiva, la *generale rappresentanza* in cui tutte le 'specificità' si riconoscono è la Politica come lavoro della società, come messinscena del Valore. In essa e mediante essa, tutte le istituzioni si ri-costituiscono, si ri-producono come 'differenze' intercambiabili, indistinte, *equivalenti.* Assistiamo già alla *trasformazione formale-materiale* di ogni attività 'specifica', di ogni istituto (dalla cultura alla classe operaia, dal sindacato al partito, allo Stato stesso) e avvertiamo che i vecchi termini e i relativi concetti con cui ci siamo abituati a definirli, non servono, non 'valgono' più. Occorre ri-pensarli: per cogliere le *conclusioni* del marxismo nella Politica del *presente* e dell'*unico* futuro.

« Il potere dialoga con
chi gli appartiene »

Di fronte ai numerosi e reiterati appelli agli intellettuali (a cominciare dall'invito che il PCI rivolse in anteprima all'Eliseo) è d'obbligo interrogarsi sul significato di tali invocazioni (che, come ogni appello, non si lanciano 'senza prospettiva'). Non è mutato il senso dell'invito all'unità; sono cambiati, invece, il tono e il linguaggio con cui ieri si esibì e venne, quindi, 'istericamente' ripetuto: dall'« intervento della cultura » (in marcia verso il rinnovamento della società italiana) si è passati alla richiesta — ben più modesta — del suo « contributo » alla « soluzione della crisi » e, infine, della sua comprensione. Giacché sembra che nulla ostacoli la collaborazione reclamata (né il dissenso dell'Est, né la dissidenza dell'Ovest né, tanto meno, le arretrate resistenze liberal-socialiste) ci domandiamo: *perché* la cultura, che si è sempre lacerata tra specialismo e pratica politica (vissuta magari come 'altro'), tra autonomia e identificazione con le istituzioni, con il partito il gruppo il movimento, oggi si riscopre in odore di unità?
È lecito dubitare che l'interrogazione (di ieri e di oggi) sia inscritta in un ordine di domande-risposte già costituito; che il consenso (magari lacerato) sia in atto, che si tratti solo di portare a termine, di mettere a punto, d'insistere sugli aspetti più ardui e intricati (la cultura, la Chiesa, la centralità operaia) per poi concludere con la società civile nella sua interezza... Poiché qualsiasi invito (fin troppi, di questi tempi) si 'traduce' in appello alla Politica, nasce il sospetto che solo e *unicamente* quest'ultima possa dare senso e valore al « socialismo » e alla «democrazia » e che discorrere del rinnovarsi della cultura (così come di qualsiasi altro aspetto del sociale) significhi parlare non di una parzialità, ma di un segno della *totalità*: voglia dire parlare del *compimento* di questo « socialismo », non più possibile, ma ormai *reale.*
Non assistiamo al dominio della cultura sulla società civile, né a un dominio del politico o del sociale sulla cultura, ma al farsi « egemone » di quest'ultima, al suo costruire con la società un rapporto organico, che presuppone la fine di ogni « sacerdozio separato », della « sacralità » di ogni tecnica: al suo adempiersi come « nuova capacità d'intendere e *organizzare* il mondo ». Il futuro della « rivoluzione intellettuale e morale », dell'egemonia come cultura, che contrasta il criterio della « delega » a corpi specifici isolati, è già presente: nel Nuovo Dovere di partecipare, nell'Ordine neo-corporativo dello scambio 'democratico' tra nuove specificità come aggregazioni *totali,* perché politiche.
Oggi, nessun sapere può essere definito entro i limiti di una « competenza » specifica autonoma, nessuna scienza può risolversi in sé; non ha più senso né difendere le « proprie casematte », né chiedere di unire-sommare l'economico al culturale al sociale al politico, dal momento che la società si è fatta *sovrana* in forza della « centralità » acquisita dal sociale e che l'attuale processo di socializzazione è diventato la condizione del riprodursi dello specifico-tecnico nella forma della Politica come *lavoro della società.* Qualsiasi istituzione ha perduto la sua identità, la sua « rilevanza sociale come istituto separato »: non soltanto deve agire « in un quadro di consultazione permanente con i sindacati, con le forze politiche, le associazioni », ma può *esistere* solo in quanto inscena il « lavoro totale ». Come la classe operaia, anche la cultura ha subìto un processo di *metamorfosi*: si è ri-definita. Si è ripresentata sulla scena della Forma per riprodursi — *conservando* la sua capitalistica 'doppiezza' — come nuovo 'specifico' (nuova professionalità tecnica e scientifica o modestamente 'operativa' e 'animatrice') e, a un tempo, come soggetto politico 'generale', come totalità, in cui ogni scissione interna viene — *socialmente* — a comporsi.
All'inizio degli anni Settanta, qualcuno si chiese « come uscire dalla *cultura,* per fare *politica,* restando *intellettuali* ». Il dilemma « non poteva risolversi, continuando a muoversi entro la questione dei rapporti fra cultura come sistema di valori e classe operaia come antagonista globale del sistema ». Per superare ogni distanza, occorreva ri-valo-

rizzare la teoria, fondandola come nuovo 'specifico' (non più entità, ma processo): *realizzarla* nella Politica come « pratica sociale ». Il *medium* tra « ricerca e politica, ciascuna con la sua specificità, intorno ai grandi nodi della trasformazione e del mutamento », ovvero, la risposta *realistica* alla domanda di socialità e alle esigenze dello Sviluppo, diventava la Politica come lavoro « in generale », nel cui nome classe e intellettuali — finalmente — s'incontravano e si riconoscevano. Era — nella scena del « sempreuguale » — una concreta novità.

La strada verso l'unità di « professionalità e politica », verso la « sintesi di politico e specialista » cominciava a rischiararsi. Oggi, la Politica come produzione di società — nella ormai « naturale » differenza di classe — assurge a criterio d'integrazione generale, a Equivalenza in cui ogni attività lavorativa può esprimersi e tradursi: ciascuna nella propria 'differenza', dal proprio ambito. Perché la cultura possa dispiegarsi come « nuova professionalità », è necessario che partecipi al processo di trasformazione del rapporto sociale di cui il vecchio specialismo era segno; che si riconosca nella Politica. A tutti tocca la medesima sorte: di ri-prodursi, socializzandosi (che è un modo di criticare la 'specificità' nella sua vecchia forma, *idest*, di negarsi in quanto specifici, solo nella *forma*). Gli odierni intellettuali, tecnici e politici a un tempo (politici proprio in quanto intellettuali, come era stato richiesto), specifici (e specificamente inseriti nelle istituzioni) e 'generali' in quanto *addetti alla socializzazione*, possono scambiarsi (immediatamente o con la mediazione rappresentativa della società come *maggioranza totale*) con la classe che, nell'accidentato cammino verso il « socialismo », uscita dalla sua vecchia dimensione strettamente economica, si riscopre forza dirigente, « asse centrale » dello Sviluppo, egemone — anch'essa — come « società generale ». Lenin e Gramsci sono diventati *praticamente veri*; hanno parlato sinceramente al cuore dell'ultimo marxismo; hanno aiutato la classe a riscoprire la sua nuova *identità*: « Non intendiamo la funzione dirigente della classe operaia in termini di angusto esclusivismo di classe; anzi, ancor più, di fronte alla gravità della crisi, la classe operaia deve rinnovare e saper portare avanti la sua tradizionale capacità di alleanze » (Napoli, VII conferenza operaia).

Come la « democrazia » da presupposto del Discorso si è fatta risultato, scopo ultimo da raggiungere, così l'« egemonia » da condizione del processo di scambio delle differenze, diventa termine *ad quem*, conquista a cui classe operaia e cultura sono chiamate. Il circolo si chiude: a tutti-ciascuno non resta che « capire e partecipare » all'ordine democratico a fatica costruito e, anzi, 'valorizzato' proprio per le difficoltà incontrate, le « resistenze, le pressioni, le manovre »... Il segreto della tautologia (del realismo politico) sta nel fatto che la domanda è già *definita* nella premessa. L'appello all'egemonia anticipa e indirizza la risposta; viene a coincidere con la finalità stessa del processo « conservatore-rivoluzionario »: con l'unità delle differenze in nome dell'unica produzione e con il generale reciproco *riconoscimento* delle neo-istituzioni sulla scena della Politica: « Siamo convinti che la *vocazione* e la capacità di governo della classe operaia si debba esprimere, in forme *diverse*, attraverso tutti gli istituti in cui essa *si riconosce*, dai sindacati ai partiti, nel rispetto della *autonomia* di ciascuno » (ivi, corsivi nostri). « Ciascuno faccia la sua parte » (questo è il messaggio che più frequentemente ci viene comunicato), ciascuno reciti il proprio ruolo; sarà funzionale al nuovo 'patto sociale' a partire dalla specificità della sua stessa professione. Cultura e classe operaia, confidando nel futuro e nella razionalità e irreversibilità della Storia, si sono, in tempi e modi diversi, mobilitate (hanno sentito forse il richiamo del Potere come voce 'interiore'?). Da buone compagne, si apprestano a risollevare le 'tristi sorti' della società progressivamente unitaria e armoniosamente democratica con cui si sono identificate, a 'governarla' organicamente al suo Sviluppo (= degradazione) che, in quanto *sociale*, dovrà coinvolgere l'intera società dei produttori ed essere gestito in comune. Poiché non si tratta più solamente di razionalizzare, di organizzare le forze produttive, ma di coniugare la programmazione (dominio politico o controllo dell'economico da parte della nuova professionalità tecnico-scientifica) con la partecipazione di massa, il loro ruolo risulterà impegnativamente 'doppio'. In quanto funzioni 'specifiche' del processo produttivo sono 'destinate' a mediare-regolare il consenso, a incidere sul 'patto' attivamente e 'creativamente', a gestirlo con consapevolezza; in quanto significanti della generalità sociale (stante la scomparsa della titolarità del produrre o del sapere da parte di una classe, di un gruppo, di un ceto: siamo, a un tempo, « tutti intellettuali e operai »), sono invitate a *partecipare*, al pari di ogni membro della società civile.

L'egemonia come *lavoro sociale*, che s'accompagna con il pluralismo perché rende equivalente ogni differenza, è quella sancita dalla Costituzione italiana, come si ama ripetere e come si sentì già dire a conclusione del dibattito su *Egemonia, Stato e partito in Gramsci*: « Nella Costituzione troviamo la sanzione e la garanzia del pluralismo, l'indicazione di una egemonia delle classi lavoratrici ». L'attuale democrazia, che non sopprime più, ma anzi esalta le 'distinzioni' come *costitutive*, rende omaggio alla lungimiranza progressista dei Padri fondatori della Repubblica... La gestione sociale garantisce la democraticità, consacra lo Sviluppo e lo identifica immediatamente con il Progresso; in suo nome, l'unità (al di là di antagonismi ormai antistorici) si ricompone in un pacifico 'confronto' di posizioni *differenti*. Il filo della Storia si ritesse in bella continuità: la Costituzione è « gramsciana » e lo Sviluppo è « costituzionale »... Chi s'ostina a rilevare che è stato rimosso il *concreto*, il rapporto sociale di classe, attacca lo spirito della Costituzione... Chi, escluso dal *lavoro sociale* come riproduzione della società (non è forse questa la 'nuova esclusione', *dentro* e non fuori la città-capitale?) si ribella, è colpevole nei riguardi della stessa 'città' edificata in comune. Atteniamoci al reale... che esige serietà e richiede di « comprendere il Potere, il Sistema, lo Stato *in politico* »; di usarlo come « prassi concreta », di agirlo: « Quel che di vitale vi è nella tradizione teorica marxista viene da qui: nell'attenzione alle *trasformazioni* economiche, istituzionali, politiche — alle continue 'innovazioni' del 'gioco' — [...]. Ma il 'gioco' si innova se vi si è 'immersi'. È un difficile 'scavare', avaro di miracoli ».

Come dire: anche per criticare il potere occorre almeno averlo, stare al suo 'gioco', conoscerne le regole! Del resto, una volta inseriti nel « grande meccanismo », scopriamo che non è un *mito*, ma un *lavoro* quotidiano, « una molteplicità di disposizioni, organismi e funzioni ».
Il vecchio gioco della *rivoluzione lineare* prevede l'assunzione del *già-stato* e, insieme, la progettazione dell'avvenire: « Questa crisi è rivoluzione-trasformazione dello stato di cose esistenti. Bisogna lasciare che appaia, dare ad essa luogo e parola. Guai a difendere il 'buon Antico', contro il 'cattivo Nuovo' ».
Siamo nel migliore dei mondi possibili... non resta che *farcene carico*...

La Politica: « unisci e governa »

A un recente convegno su Gramsci, la presenza in fitta schiera di specialisti e « accreditati studiosi », ha fatto temere il peggio. Invece, tra le anfibolie di questa nostra società conservatrice e progressista (anzi « rivoluzionaria »), è accaduto di assistere, mentre progredisce la conservazione, all'esibizione di « letture » finalmente adeguate al loro oggetto, anzi: « progredite ». I marxisti hanno mostrato di cominciare a comprendere la lezione di Gramsci anche nella « teoria », dopo che da tempo la stavano realizzando in « pratica » *sans le savoir*. C'era da prevederlo: si vede che i tempi maturano e riescono a inculcare la loro « dialettica perfino nella testa dei fortunati profittatori del nuovo sacro impero » cattolico-marxista.
Gli interpreti autorizzati hanno posto concordemente l'accento sulla rilevanza e la « centralità » *teorica* della nozione di « rivoluzione passiva » (« un nodo », si diceva una volta); hanno precisato però, al contempo, che essa designa la « guerra di posizione » della borghesia, la sua particolare dialettica politica, cui la classe operaia deve rispondere con una rivoluzione *attiva* o permanente (un'« *anti*-rivoluzione passiva »), sia pure appropriata alle circostanze di una « guerra di posizione »: insomma, con l'*egemonia*.
A chi voleva rassicurazioni sull'attuale validità « storiografica » di categorie come « Risorgimento », « Rinascimento », « giacobinismo » ecc., a chi si mostrava contrariato che la Storia avesse poca parte nel convegno, hanno replicato ufficialmente, una volta per tutte, che non di « storiografia » si tratta, in Gramsci, ma di *teoria politica* e, forse, addirittura, di politica *critica*.
Era una precisazione dovuta. Ma Gramsci resta ancora al di là dei suoi interpreti. Se i nostri neo-gramsciani, neo-politici, felici di trovare in lui le fondamenta teoriche dell'odierno discorrere di primato e di autonomia del Politico (da non confondere, dio guardi!, con la politica dell'Autonomia) avessero fatto un altro passo avanti, forse avrebbero potuto scoprire che per Gramsci la politica non è una specificità (i fasti del « Politico »!), sia pure generale o generalizzata, ma la forma attuale dell'economia politica, della produzione dell'insieme dei rapporti sociali; che, in particolare, la « rivoluzione passiva » non designa tanto il movimento di una specifica « classe », quanto piuttosto il « dispositivo » — per usare un termine in voga — della riproduzione del capitale, la dialettica dello stato di cose esistente: una dialettica « addomesticata », secondo la quale

> « si presuppone, 'meccanicamente' che la tesi debba essere conservata dall'antitesi per non distruggere il processo stesso che pertanto viene 'preveduto', come una ripetizione all'infinito... »

in un perpetuo gioco di Rivoluzione-Restaurazione. Non è, questa dialettica che « mette le brache al mondo », una invenzione filosofica, il segno di una « incomprensione teorica », bensì un movimento reale, « l'espressione pratica della necessità della tesi di sviluppare tutta se stessa »: Croce, suo titolare, rappresenta per Gramsci il massimo livello di autocoscienza del mondo borghese dell'epoca. Per intendere quanto fosse acuta questa intuizione gramsciana, basterebbe non dimenticarsi che il capitale si riproduce trasformando costantemente la contraddizione *della* propria Legge (dell'Equivalenza) in trasgressione *alla* Legge, cioè in qualcosa di immediatamente Altro, di antagonistico, che, proprio in quanto tale, finisce per riconfermare in via negativa la Legge stessa. È l'infinita spirale del potere, l'eterna messinscena di Avanguardia e Restaurazione, l'Ineluttabile Sviluppo.
Se Hegel era per Marx « il punto di vista dell'economia politica moderna » e la sua Logica « la *moneta* dello spirito, il *valore* speculativo di pensiero... », analogamente per Gramsci, « Croce » è un nome-metafora che indica « il punto di vista dell'economia politica » nell'età della massima espansione dell'imperialismo: la dialettica del capitale nell'epoca del suo « consolidamento » come sistema totale.
Grande idea, bisogna riconoscerlo, questa della « rivoluzione passiva » come immagine del secolo, segno di un'epoca: quella del capitale totale. Ad essa fa da *pendant* l'altra, conseguente, dell'egemonia come *traduzione politica*, « di massa », della critica di questa *dialettica speculativa praticamente vera* che è il capitale. Gli esegeti non hanno ancora reso giustizia fino in fondo a Gramsci. Ma contentiamoci e diamo tempo al tempo: verrà anche il giorno degli scopritori di un Gramsci « marxiano ».
Peccato però che quella *traduzione* politica della critica non fosse altro che la prefigurazione del socialismo pienamente « sviluppato » come ultima figura del capitale e finisse per risolversi, ancora una volta, in una nuova teoria del Potere e dello Stato come totale organizzazione. Tanto è vero che illustri filosofi *marxisti*, nell'urgenza di disporre di una *teoria dello Stato* al passo coi tempi, dopo averla lungamente cercata in Marx senza avercela trovata (e, *pour cause*! dal momento che — come si sa — Marx *non era marxista*), l'hanno finalmente scoperta in Gramsci e a lui hanno riconosciuto il merito di aver colmato quella « lacuna ». Una siffatta « scoperta » lascia perplesso chi, come noi, si domanda che cosa d'altro sia mai stato il marxismo se non una teoria positiva dello Stato e del Potere (sempre « nuovi »), in oblìo dell'*analisi critica* del dominio e del potere come Forma-valore, del processo di produzione del Potere *tout court* (e *questa* sì, sarebbe stata facile da trovare in Marx, anche senza cercare tanto a fondo). Ma il sollievo che tale « riscoperta » suscita nei nostri marxisti ha un senso solo se si tien conto che questa teoria del Potere e dello Stato giunge in Gramsci alla sua perfezione

(al suo compimento) fino a « superarsi » nella totalizzazione della Politica (nel « potere di tutti »). Il marxismo non ci lascia « spaesati », sguarniti del Valore dello Stato: trova *dentro di sé* la soluzione anche ai suoi ultimi problemi. Ci voleva proprio Gramsci per « riempire » quel *vuoto* con « l'ingresso delle masse nello Stato »!
Riconoscendo l'« attualità » della sua « lezione », un uomo politico prestigioso ha potuto concludere che è ora di lasciare alle spalle questo « Stato assistenziale »; che non si tratta più di conquistare questo « feticcio » ma la Politica, il luogo di produzione del rapporto tra Stato e società civile, il processo di produzione della totalità sociale, dell'insieme dei rapporti sociali, della stessa vita dell'uomo. L'aveva pur detto Gramsci: « La politica è tutta la vita ». Grazie a lui disponiamo della teoria adeguata alla costruzione del Nuovo Ordine: l'ordine della socializzazione, del socialismo (non un falso socialismo: quello vero) come ultima figura del Potere.
Dunque, i « giochi son fatti »? Forse Gramsci è al di là della tanto chiacchierata « crisi del marxismo »? È la via d'uscita, il « marxismo di domani », come piamente auspica qualche zelante? I nostri politici egemoni vorrebbero darlo a credere... Eppure, qualcosa, fuori da questa bella messinscena, indipendentemente da questo consapevole progetto egemonico, non funziona... Perché, insomma, che cosa è questo socialismo *in transito*, questa egemonia come rivoluzione attiva, permanente, questa politica totale come produzione di rapporti sociali?
Per i nostri marxisti organici, Politica e Sviluppo sono sinonimi. Sembrano anzi convinti che l'unica politica dello sviluppo ancora possibile sia lo sviluppo della Politica: che quest'ultima sia l'unico lavoro realmente produttivo.
Un solo imperativo categorico corre per le strade: sviluppare la società, produrre rapporti sociali. Ovunque, la stessa costrizione al flusso, alla circolazione, alla liberazione delle forze produttive, delle energie e delle risorse sociali. La Produzione s'impone ancora una volta come totalità, nella forma della « democrazia partecipata ».
C'era una volta Marx... Ci aveva insegnato — soprattutto — che il capitale è un processo di produzione di società:

> « Il processo di produzione capitalistico, considerato nella sua continuità o come riproduzione, non produce soltanto merce o soltanto plusvalore: produce e 'eternizza' il rapporto sociale tra capitalista e proletario ».

Ci aveva rivelato che, nella società del capitale, ciò che appare come « cosa », come oggetto, come valore d'uso *innocente*, è solo un « geroglifico sociale », la forma fantasmagorica di un rapporto sociale; che ciò che appare (ed è) come lavoro naturale, come processo di oggettivazione dell'uomo (= rapporto con la natura, con gli altri uomini, con se stesso) è, insieme, la figura necessaria in cui *si presenta* il processo sociale del « valore ». Avevamo capito, grazie a lui, che il « lavoro » può realizzare la sua « naturalità », il suo rapporto con l'oggetto, solo in quanto si trova in Forma-valore, in quanto è trasformato in una merce equivalente a tutte le altre (e, al tempo stesso, inequivalente, eccedente, « diversa »): che quel rapporto presunto immediato, originario, è in realtà *mediato* dalla Forma-valore, dal valore come Equivalenza.
La Forma-valore non è una « forma » di qualche « contenuto », ma è l'*unità* di contenuto e forma in un rapporto sociale, è la « scena originaria », il codice, la regola del gioco, in una parola, il Presupposto della società stessa, in virtù del quale soltanto l'uomo può realizzare il suo essere individuale, sociale, « naturale »: un « essere » e una « natura » come Forma che, così prodotti, sono solo maschera e rappresentazione del Valore.
Dunque, che cosa c'è di più sociale del capitale, che cosa di più socialmente sviluppato della società del capitale totale? Volevamo però: *non* liberare il sociale, ma liberarci da *questo* rapporto sociale; *non* cambiare « forma » al Valore, né produrre nuovi rapporti sociali come nuove forme del processo di produzione, ma mettere in questione il Presupposto per cui *ogni* processo di produzione e con ciò ogni « pratica », ogni « politica », finisce per ri-produrre il dominio e il potere come « crimine commesso in comune », come patto sociale fondato sull'Equivalenza tra oppressi e oppressori, tra sfruttati e sfruttatori. Volevamo domandarci il *perché* di questo destino, di questa maledizione per cui l'uomo, producendo se stesso, la propria vita, il proprio essere, produce — sempre e comunque — la propria oppressione, la propria morte: il potere del Valore.
Oggi, in questo socialismo *in progress*, è ormai risaputo (lo scrivono persino sui quotidiani): il potere non si presenta più nella forma di un'entità specifica, localizzata, in una sede deputata alla organizzazione, alla razionalizzazione, al controllo della società. Il potere « reale », o meglio la sua reale messinscena, la sua tragica farsa è nella forma della « democrazia totale » (e totalitaria), della politica *partout* e *pour tous*. Le più recenti teorie ci spiegano che il Nuovo Potere non è più « né un'istituzione, né una struttura, né una potenza, ma il nome che si dà a una situazione strategica complessa in una società data » (Foucault); è vettoriale, intersezionale, una rete di rapporti sociali: in definitiva, s'identifica con la società stessa, col suo processo. Galleggia alla sua *superficie*: così totalmente esibito, disvelato, così totalmente disseminato ed evidente da essere ormai invisibile, introvabile, inafferrabile... Niente di più credibile, di più facile da comprendere di questo potere tanto « microfisico » e atomizzato da confondersi — ai limiti della sua capillarizzazione — con le stesse micro-resistenze che lo contrastano. Ciascuno può incarnare, al tempo stesso, il potere e il contro-potere, essere padrone e ribelle, uomo « di lotta e di governo »: è la politica in casa, *prêt à porter*. Di un marchingegno così disponibile, così a portata di mano, chi potrà mettere in dubbio la *realtà* e la *verità*? Allo stesso modo, non ci vuol molto a capire che questa totalizzazione della politica non è altro che la metafora, il simbolo, la rappresentazione del valore. La politica come produzione dominante è la metamorfosi, la trans-duzione di tutte le « forme », pur di non uscire dalla Forma, pur di lasciare intatto il Presupposto. È la *presenza*, il farsi evidente, del dominio della legge dell'Equivalenza; è l'*apparire* della sostanza di valore: la produzione di società — risultato ultimo del processo del capitale — avviene direttamente e immediatamente nella forma della Politica. Del resto: non siamo in una democrazia « sostanziale »?

L'essenza sociale del capitale, la Forma-valore come democrazia delle merci (e produzione della disuguaglianza tra gli uomini), quel « segreto », quell'« arcano » che con tanta faticosa acribia, agli inizi dell'analisi del « Moderno », la Critica aveva rivelato... si è manifestato da sé. Dimesso ogni ottocentesco pudore, si è adeguato ai tempi... si esibisce ormai oscenamente, letteralmente: si pro-duce nella fantasmagorica farsa della socializzazione, della rappresentazione simbolica dello scambio, che sostituisce simula e riproduce la « scena originaria ». Del resto: non siamo in una democrazia « rappresentativa »?
Il potere come pro-duzione (e « pro-durre » — come suggerisce Baudrillard — etimologicamente significa « rendere visibile », cioè esporre, fare apparire), nel prendere il posto del vecchio potere che proibiva interdiceva reprimeva, ha decretato che l'epoca del « profondo » è finita. Forte degli ammaestramenti delle economie libidiche-libidinali, delle « produzioni desideranti », ci ammonisce che tutto ormai deve affiorare, dev'essere evidente: « Non vi chiediamo un forzato consenso, ma solo di pro-durvi, di produrre, in mancanza d'altro, la vostra 'diversità'. Siamo pluralisti! Cercate di capire: solo se il potere è infinito e disseminato, disseminata e infinita può essere la lotta... La grande avventura *continua*, la Politica vive »!
Al richiamo reiterato, ossessivo, della politica come produzione, da tutti i « pori » della società si risvegliano energie insospettate. Non uno, ma mille fantasmi un tempo dimenticati, hanno preso ad aggirarsi fra noi: il Sociale, il Sessuale, il Desiderio, il Bisogno, il Corpo, il Personale, il Soggetto... Evocati dall'oscurità sotterranea in cui un potere logocentrico, voglioso di essere l'unico protagonista della scena sociale, li aveva rimossi, escono all'aperto, cominciano a *circolare* per le strade. Un tempo condannati a essere titolari del mistero, del segreto, del non detto, del *Manque*, vengono ora stimolati a farsi *riconoscere* in tutta la loro pienezza, ricevendo in cambio il diritto di proclamarsi — ciascuno per se stesso — come l'unica produzione, beninteso *naturale*. Cattedrali di chiacchiere sono state innalzate in loro nome: in onore dei nuovi dei della socializzazione. La *circolazione* è intasata: non si riesce più a trovare un posto *vuoto*, il Manque è esibito orgogliosamente come l'unico *Plein*. La mimesi tra processo della politica e processo del valore è perfetta: nel segno dell'unica produzione (mediazione e finalità, condizione e risultato), le differenze e le specificità diventano *indifferenti*, le « diversità » sono vissute con *innocenza*, senza memoria senza dolore senza *profondità*: Indifferenza come « Natura ». Ciascuno è il più autorevole titolare della propria forza-lavoro (sociale, sessuale, psichica...): la organizza e si prende cura del suo corretto impiego, della sua adeguata valorizzazione. Ciascuno garantisce la naturalità del proprio prodotto, in una sorta di gigantesca macrobiotica sociale, incerta — nella sua faccia *autre* e trasgressiva — tra il socialismo del Desiderio e il Bisogno di socialismo e — nella sua componente organico egemonica — tra una positività escatologica tutta tesa all'estrapolazione utopica del futuro (l'« uomo nuovo », il « volto umano » del socialismo: improbabile fantasma dei milioni di morti che l'utopia è già costata) e una positività regressiva verso la riscoperta dei valori borghesi (democrazia rappresentativa, difesa delle « istituzioni »...). Il valore si dà un ultimo « corpo glorioso », un'ultima forma « naturale » nella Politica come valore d'uso della società. Questa suprema epifania — figura totalmente dispiegata dell'equivalenza generale — si chiama socialismo, *presente e a venire*: estrema incarnazione del valore, sua sostituzione, rappresentazione differita, volta a riprodurre — in qualche modo — un'isteria del Futuro, a garantire — o almeno a riaffermare — il mito dell'irreversibilità dello sviluppo, la fede in un'infinita capacità di accumulazione; soprattutto, a rimuovere la contraddizione, non mediante un occultamento, ma mediante l'affannosa e iterativa esibizione del valore, la produzione di un qualche suo simulacro.
Come dicono certi marxisti neo-organici? « La Politica si è resa autonoma dall'economia politica! ». Sì, ma nel senso che il valore si è reso autonomo *da se stesso*: si è sdoppiato, trasferendosi, trasfigurandosi in un'altra scena. Novella crisalide, si è liberato della sua spoglia « terrena », incarnandosi in una nuova forma. E qui, in quest'economia politica della politica, al riparo da ingiustificati sospetti, si potranno celebrare i fasti del socialismo, coniugando finalmente « libertà », « democrazia », « partecipazione » con questo valore rigenerato, ma pur sempre sinonimo di « patto dissimmetrico », di dominio, di violenza, di disuguaglianza nell'equivalenza.
Tutto ciò funziona, funziona egregiamente — si preoccupa di ammonirci (di rassicurarci?) Foucault —. Ma, forse, *funziona troppo*. Forse, in questo eccesso di funzionamento, qualcosa — nel profondo (finalmente un po' di profondità in questa orgia di specchi, di rifrazioni, di duplicazioni!) — *non funziona*...

Dialogo con il devoto

Il marxista devoto:
Va bene, va bene, ci siamo capiti. Non crediate né di scandalizzarci né, tanto meno, di svelare chissà quale mistero. I misteri sono finiti. L'equivalenza di capitalismo e socialismo la conosciamo meglio di voi e la stiamo mettendo in pratica col consenso di tutta la società (quella « rappresentativa », s'intende!). Siamo abbastanza cinici da sapere che, di tutti i valori, l'unico che conta è il Valore. Anzi, siamo certi che gestire la sua riproduzione (noi diciamo: « espandere le forze produttive, rilanciare lo sviluppo ») sia anche il modo migliore per 'valorizzare' il socialismo. Perciò, proprio nel momento in cui la classe operaia « si fa Stato » e ci avviamo verso la *gestione socialista del capitale*, possiamo, a buon diritto, proclamarci « rivoluzionari ». Che cosa mai d'altro è stata la rivoluzione? Bisogna pur affrancarsi dalle « pastoie ideologiche »! Nell'era del capitale totale — come dite voi — tutti i 'valori' non sono forse equivalenti e indifferenti, purché servano alla riproduzione? Non abbiamo pregiudizi: siamo o no « pluralisti » e favorevoli a larghe intese con tutte le Chiese?
La *realtà* è che noi disponiamo di una teoria del potere e dell'organizzazione totale adeguate ai tempi e questa è l'unica cosa che conta. Voi invece siete ingenuamente contraddittori: non vi accorgete che tutto il vostro gridare

sulla totalità del valore, sul Potere come unica realtà (anzi, come produzione della realtà stessa) è la migliore giustificazione del nostro operare? Quale differenza c'è tra la vostra analisi e la nostra, se non che noi ne traiamo tutte le conseguenze 'teoriche' e 'pratiche' e *governiamo* (e il governo è « dovere », « servizio reso alla democrazia »...), mentre voi, « anime belle », illuse di non « sporcarvi », vi contentate di « criticare »? Tenetevi pure la vostra *critica*, il vostro ragionare sul potere: noi ci teniamo il Potere (soprattutto il potere di avere ragione).

La parola:
La differenza sta in un *niente*: nella contraddizione di codesta totalità di cui andate tanto fieri. Voi parlate della *verità*: realtà, valori, potere... Vi rispondiamo con una domanda: « Perché il potere e non il nulla? ». Se questa orgogliosa esibizione di realtà, questa « esplosione » di socialità in cui prende corpo il Nuovo Potere, questa liberazione — libera circolazione — di sempre 'nuove' energie sociali, libidiche, psichiche... soltanto fosse l'ultimo espediente del capitale per simulare uno Sviluppo laddove non c'è altro — non c'è mai stato altro — che la sua morte? Se il socialismo — questo capitale ridotto alla farsa di se stesso — non fosse che l'ultimo tentativo di mascherare una tragedia che avviene nel profondo — non in qualche archetipica originarietà, ma nelle viscere del capitale, dove esso nasce, nel suo presupposto? Se assistessimo a una storia « che finisce ma non comincia », poiché è finita proprio col suo cominciare?
Coinvolti fino in fondo nel Potere e nel Valore, non avete mai sospettato che essi non esistono se non nella loro rappresentazione, nella loro Storia? Che il processo di valorizzazione ha preso corpo nel momento stesso in cui il mondo è stato formalizzato, nominato, istituito? Abbiamo tradotto il Tempo in programma, in lavoro, in Storia; abbiamo pensato « valutando »; trasformato l'uomo — « il pastore dell'Essere » — nel « padrone dell'Essente » (Heidegger); perduto il pensare-sentire, sistemandolo nella Teoria, nella Scienza, nella Filosofia; prodotto e praticato la messinscena della Vita. Anche il futuro del « ribelle » — « anacronisticamente innocente » — è già compiuto: « Gli uomini lo vivono con inconsapevolezza, / sentendolo in realtà piuttosto come morte / di valori passati che come nascita di nuovi » (Pasolini).
Complici e insieme spettatori, assistiamo alla fine della Storia del Valore: tutto dal capitale è già stato *escluso* e tutto è già stato richiesto (« riappropriamoci » del corpo, della vita e — ultimi gridi — « riprendiamoci la libertà », la nostra identità di Soggetti).
Il valore è un « ens rationis », il nome che il capitale dà al mondo, alla vita, per instaurare il proprio dominio, la propria Legge. Ma, come diceva Marx (il Marx che, malgrado tutto, continua ancora a interessarci), « il lavoro non ha valore »; la natura, la vita, la *praxis* come processo di oggettivazione, come *essere* dell'uomo, non hanno valore. Il capitale impone un nome: valorizza ciò che *non ha valore*. Ora che nulla è più ignoto, che tutto è stato nominato, rappresentato, ricondotto sotto l'impero della Legge, ora che, grazie alla vostra politica totale, tutto è stato pienamente valorizzato, la Storia finisce nella sua suprema tautologia: D = D'. Il Valore-Denaro guarda in faccia se stesso nella specularità assoluta. La natura, la praxis, la vita, che non hanno valore, sono *finite*: c'è solo il Valore. Il Presupposto, la Forma, ha consumato, dissolto in sé il proprio *fondamento*. Come direbbe Heidegger, la possibilità d'essere, trasformata in presupposto, è diventata *necessità* del valore (dei valori): potere, sapere, denaro. La contraddizione è tra questa *realtà* sostitutiva, questo teatro della vita che *non possono* cessare e la Vita, che è finita. La contraddizione del capitale è la sua totalizzazione, la totale valorizzazione della vita, dell'essere; non *qualcosa* che non ha valore, ma il fatto che non c'è più nulla senza valore, *più nulla da valorizzare*. Adesso questo nulla senza valore, questa Vita, questo Niente che è l'Essere, presentano il conto. La storia del valore finisce, insieme alla sua « teoria » e il marxismo sprofonda insieme al proprio oggetto...
Prigionieri della irreversibilità, della linearità della storia, del *versus*, voi credete ciecamente che ci sarà — sempre e comunque — un Futuro. Non sospettate che questo vostro potere in « espansione » sia solo il nome dato alla *consumazione* delle sue stesse condizioni di realtà, che questa gestione dello sviluppo sia solo la gestione e la riproduzione della fine, « la verità ultima dell'entropia borghese-capitalistica » (Scalia).
Via, marxisti « organici », guardatevi attorno... Possibile non si sia insinuato in voi il dubbio che *proprio oggi*, nell'epoca del valore totale, del mondo pienamente valorizzato, del Potere totalmente disseminato, il Potere e il Valore siano finiti? Che questo vostro « socialismo » sia solo l'ultimo fuoco d'artificio, il « canto del cigno » del Valore, al termine del quale, forse, vi scoprirete *padroni di nulla*...?

> « Parliamo d'abisso dove il fondo si perde, dove un fondamento ci viene meno mentre cercavamo il fondamento e avevamo come meta di pervenire a un fondamento solido ».
>
> (Heidegger)

Giovani marxmotte senza manuale

Alessandro Chili

Con il termine « crisi » si individuano oggi una quantità di trasformazioni così diverse tra loro da rendere estremamente difficile dare un contenuto preciso al termine stesso, anzi, tali da rendere la definizione del suo significato uno dei punti più controversi.

Varie correnti di pensiero parlano di « crisi » con linguaggi diversi, ciascuna pretendendo il proprio come luogo di traducibilità degli altri. In altri termini, ognuno ritiene di aver individuato le variabili chiave della crisi, di prendere così il toro per le corna, accusando implicitamente gli altri pensieri di fare esercitazioni ideologiche e puramente formali, che restano assai al di sopra del livello *reale* della crisi. Nouveaux philosophes, gli altri francesi Deleuze-Guattari e Foucault, la teoria dell'autonomia dei bisogni e quella dell'autonomia del politico parlano tutti, a modo loro, di crisi.

Ma senza risolvere a priori questo fondamentale problema del linguaggio a favore di una di queste scuole (e per quanto sia il più importante non è quello che mi pongo qui), non è possibile mettere a confronto le varie teorie per arrivare a una ipotesi sulla sostanza di questa crisi (posto che non credo che nessuna scuola sia pura ideologia, acqua fresca) e neanche è possibile definire il suo campo di variabilità: si tratti cioè di crisi del marxismo, del processo capitalistico di valorizzazione, del suo aspetto istituzionale, o che altro.

Esistono però degli evidenti aspetti comuni di queste teorie che fanno un po' di luce non tanto sulle teorie stesse, ma sulla matrice culturale in senso lato di questa crisi, ed è questo il punto che voglio cercare di chiarire.

C'è un tema di fondo, e questo tema è la messa in discussione più o meno esplicita e profonda dell'*ideologia del moderno.*

Questa ideologia è quella che mette la conoscenza « razionale » come strumento per il dominio sul mondo. Motore di questa ideologia è il concetto di sviluppo.

Si tratta insomma dell'illuminismo, gli ultimi duecento anni della cultura occidentale, che sono un progetto di dominio attraverso la conoscenza e l'ontologica positività del concetto di sviluppo applicato alle forze produttive.

La « rivolta » contro la conoscenza non è di carattere irrazionalistico, non c'è la riproposizione di fondamenti metafisici contro la spiegazione razionale, viene però messo in discussione quel rigido rapporto conoscenza-teoria-prassi che ha relegato quest'ultima a pura traduzione della teoria. Prassi, nell'illuminismo, si dà solo a posteriori, e la si dota così di una sorta di impunità, essendo ogni errore da addebitare alla « analisi », così come ogni effetto della prassi stessa (gulag o presa del Palazzo d'Inverno) va considerato solo all'interno della teoria in cui si inscrive. Alla prassi è stato del resto sempre negato il diritto di iniziativa rispetto alla teoria e alla conoscenza.

In campo marxista si mette ora invece in discussione che la conoscenza razionale, formalizzata in una teoria, possa essere l'arma vincente dalla quale partire per il superamento del capitalismo.

È da sottolineare che la negazione del rapporto lineare conoscenza-teoria-prassi ha un effetto molto importante, quello di prendere atto, finalmente, che la critica dell'ideologia non è affatto quella strada sicura, quel cavallo di troia che si è per tanto tempo creduto. Si riconosce cioè la impossibilità di costruire una teoria-prassi vincente a partire dalla critica delle apparenze del reale (critica del « piano » del Capitale, demistificazione della cultura borghese, dei valori, dell'oggettività della scienza, etc.).

Il riconoscimento della insufficienza della critica dell'ideologia come pratica teorica chiude il ciclo iniziato nel '68, e segna anche l'apogeo della grande fortuna della Scuola di Francoforte.

Adorno, Marcuse e soci, di cui a mio parere dovremo liberarci con rammarico al più presto, ci hanno fatto indirettamente capire che a forza di scavare le apparenze, le ideologie, a forza di demistificare non si arriva al « nocciolo » del reale, non si arriva ad altro che a conoscere l'oggetto della critica, *ma ciò non libera affatto dal rapporto con essa stabilito.* Se questo è vero, la crisi del marxismo è in parte la sconvolgente consapevolezza che il possedere vita morte e miracoli del Capitale non mette affatto in grado di produrre una teoria-prassi in grado di superarlo, non permette di essere che i suoi eccezionali biografi, sempre un passo indietro rispetto alla sua ultima figura, *senza intaccare sostanzialmente il rapporto stabilito, che è un rapporto di subordinazione.* Il critico, insomma, è escluso dal potere, pur partecipando alla sua festa.

Da questa precisa consapevolezza, credo, nascono le varie autonomie, che esplodono in una carica centrifuga enorme per sfuggire all'esercizio ghettizzante della critica, che, per quanto precisa, è sempre interna al Capitale. Si sostituisce così il processo della critica con un progetto determinato di potere.

Horkheimer e Adorno avevano già sviluppato una critica dell'illuminismo che è sostanzialmente la stessa che oggi si agita. Ma la loro critica, come sempre descrittiva, non prefigura alcuna ipotesi di superamento: « l'illuminismo riconosce a priori, come essere e accadere solo ciò che si lascia ridurre a unità; il suo ideale è il sistema, da cui si deduce tutto e ogni cosa (...). La logica formale è stata la grande scuola dell'unificazione. Essa offriva agli illuministi

lo schema della calcolabilità dell'universo » (Dialettica dell'Illuminismo, 15).
Dunque, ecco le armi del dominio: categorie astratte in grado i contenere cose diverse, e così, unificandole, dominarle. Analisi, categorie, astrazioni, formalizzazione.
Ma « la sussunzione di ciò che è di fatto, vuoi sotto la preistoria favolosa, vuoi sotto il formalismo matematico, fa apparire il nuovo come predeterminato, che è così — in realtà — il vecchio. Senza speranze non è la realtà, ma il sapere che — nel simbolo fantastico o matematico — si appropria *la realtà come schema e così la perpetua* » (cit., 36). In queste parole è descritto il ghetto dal quale la rivolta antiilluministica attuale vuole emanciparsi.
Per quanto riguarda i nuoveaux philosophes in particolare, vanno ben poco oltre questo punto già stabilito da Horkheimer e Adorno, e, soprattutto, non spostano di una virgola il metodo critico da questi utilizzati, cioè la pura descrizione della fenomenologia dell'ideologia del moderno, senza prefigurare alcun uso diverso di questa fenomenologia. In questo i nouveaux sono veramente classici marxisti ante autonomia.
Da questo punto di vista, confrontare per esempio « I Padroni del Pensiero », di Glucksmann, con « La dialettica dell'Illuminismo » è sorprendente: sono uguali per metodo e per contenuto.

2) *I francesi contro le categorie*

Il libro di Glucksmann è una lunga serie di citazioni da tutti i « padroni del pensiero » (Fichte, Hegel, Nietzsche e Marx) accusati di aver occupato il pensiero occidentale, e di aver naturalizzato in esso un progetto di potere che ha calpestato i poveri, i bambini, gli ebrei, i diversi in genere. Hegel è reo confesso: « da noi la filosofia non è esercitata, come dai Greci, quale arte privata, ma ha una esistenza pubblica che riguarda la collettività, principalmente, o, esclusivamente, al servizio dello Stato ». Questo è per i nouveaux il peccato originale; la volontà di sapienza come volontà di dominio.
Da questo capo di accusa si dipartono alcuni temi specifici. Innanzitutto l'assassinio delle differenze per mano delle categorie, queste armi mostruose attraverso le quali il pensiero asservito alla politica ha reso uguali in astratto cose differenti, e dal'astratto le ha poi rese di fatto uguali sotto uno stesso dominio.
La diversità, dice invece il nouveau, va salvata, e la esistenza nel concreto non va sacrificata all'esigenza del pensiero che astrae per potere dominare.
La logica conseguenza di queste premesse è che l'idea di « collettivo » è in sé autoritaria. Tutto ciò che è nel nome di più unità lo è al prezzo inevitabile di una violenza nei loro confronti, nella loro riduzione a parti di un tutto. Nella Dialettica dell'Illuminismo si legge: « la molteplicità delle figure è ridotta (nell'illuminismo) alla posizione e all'ordinamento, la storia al fatto, le cose a materia » (15). E ancora: « L'astrazione, lo strumento dell'illuminismo, opera coi suoi soggetti come il destino di cui elimina il concetto: come liquidazione. Sotto il dominio livellato dell'astratto (...) e dell'industria (...) i liberali stessi finorono per diventare quella 'truppa' in cui Hegel ha mostrato il risultato dell'illuminismo » (21).
Sull'autoritarismo dell'idea di collettivo, poi, Horkheimer e Adorno ne parlano esplicitamente: « L'unità di collettività e dominio (...) si rivela nell'universalità che il cattivo contenuto assume necessariamente nel linguaggio sia metafisico che scientifico (...). *Nell'imparzialità del linguaggio scientifico l'impotente ha perso del tutto la forza di esprimersi* (...) (31). E ancora: « Tramite la mediazione della società totale (...) gli uomini vengono ridotti di nuovo a ciò contro cui si rivolgeva il principio del Sé (...): a semplici esseri generici, uguali fra loro per isolamento nella collettività diretta coattivamente » (45).
La critica dei nouveaux all'illuminismo è praticamente identica a quella dei francofortesi, e, come questa è niente altro che critica della fenomenologia.
Un'altra idea base dei philosophes è la irriducibilità della storia alla sua filosofia. Si tratta sempre del medesimo tema delle differenze, delle individualità disperse in una rappresentazione complessiva della loro sorte.
Certamente non è una banalità, e i movimenti sociali nati per l'emergere di particolarità troppo a lungo negate lo dimostra, basta pensare al femminismo. Insomma, i deboli, gli sfortunati, i perseguitati si rifiutano di essere ingoiati dalla marcia inarrestabile di grandi temi ideali o « superiori necessità » che attraversano la storia.
Ma anche qui non c'è niente di nouveau sotto il sole: « Ogni progresso delle civiltà ha rinnovato, col dominio, anche la prospettiva di placarlo. Ma mentre la storia reale è intessuta di sofferenze reali che non diminuiscono affatto in proporzione all'aumento dei mezzi per abolirle, la prospettiva, per realizzarsi, può contare solo sul suo concetto » (48).
Queste lunghe citazioni non sono una prova *contro* i nouveaux, dimostrano però come il clima culturale della loro protesta è una importante ma vecchia coperta rivoltata. Un dibattito che sotto varie forme ci portiamo dietro dalla Rivoluzione Francese, forse l'unica rivoluzione culturale occidentale.
Il tema più interessante sollevato da Glucksmann, mi sembra la questione del Testo, legata a quella dello Stato. « La leva delle ideologie — dice Glucksmann — ha un punto di appoggio: il potere di Stato. Tutte vi fanno passare le trasformazioni del mondo che programmano. I padroni del pensiero furono i padri delle ideologie regnanti perché offrirono loro ragioni di Stato » (*cit.*, 111).
E questo fu possibile perché c'è sempre stato un Testo, fosse questo il Capitale di Marx o la Scienza della Logica di Hegel, eletto come costituzione di autorità, come « risposta inesauribile ». Cioè come teoria nella quale leggere la prassi. Dominare non è altro che saper dominare, purché ci sia scritto da qualche parte il principio e la necessità di tale dominio.
E oggi certamente questa risposta inesauribile non è più tale, e le riletture di questo o quel passaggio non riescono a nascondere, come si vedrà più avanti, che le strade che la prassi cerca, per uscire dal vicolo cieco in cui il movimento operaio ha la sensazione di trovarsi, sono dettate dalla prassi stessa, dai suoi esiti, più che dai sacri testi. E « autonomia », si può anticipare, vuol dire prima di tutto autonomia dal Testo, emancipazione dal Testo.

Questo è il punto in cui la critica dei nouveaux diventa più precisamente critica al marxismo. Ma proprio qui, avvicinandosi a quelle soluzioni inedite che hanno saputo trovare in merito al rapporto Teoria-prassi l'autonomia dei bisogni e della politica, i nouveaux denunciano nella forma descrittiva della loro critica il loro limite più grave. La nuova filosofia si rivela un vagito contro il Patto, contro l'idea di un Patto che non potrà mai non essere che imposto, insomma una truffa dei padroni. Quella dei nouveaux non è una filosofia, è una sociologia descrittiva. A favore di che? Di un pensiero in sé, non scritto, impolitico, sportivo, vorrei dire, il sapere dei sapienti greci prima che nascessero i filosofi.
Proprio questo tipo di critica, che non riesce, dopo aver gridato marxismo = gulag, ad andare oltre, affonda le sue radici in ciò di cui al più presto dovremo liberarci dell'eredità Francoforte.
Mi riferisco a quella pratica teorica, così popolare dal 68 in poi, per cui l'oggetto della critica appare illuminato proprio dallo stato attuale della sua critica: male se la critica è in progress, bene se la critica è da tempo conclusa, acquisita, diventata consapevolezza. Come se, appunto, essere consapevoli liberasse automaticamente dalla servitù. A questo alludono i nouveaux quando gettano lo scandalo sulla fenomenologia del marxismo e, di riflesso, su Marx. *La loro è l'ultima iniezione di consapevolezza in un mondo ormai talmente disincantato dall'esito del 68 da non tollerare più ideologie*, ma solo astrazioni praticamente vere.
Ma la critica dei nouveaux è ancora più arretrata della classica critica marxista dell'ideologia. È una critica tutta interna al proprio oggetto, del tutto priva di una tensione trasformatrice che, a differenza delle altre teorie sulle autonomie, dà per scontato che l'occupazione del pensiero da parte dei padroni sia un fatto irreversibile, da qui all'eternità.
Ho accennato nell'introduzione che altre scuole francesi si possono per certi versi accomunare ai nouveaux. Mi riferisco a Deleuze, Guattari, Foucault, etc.
Il riferimento a questi autori si fa ancor più semplicistico, e non ha altro obiettivo che sottolineare la loro appartenenza a quel fronte vagamente anti illuminista cui appartengono, oltre ai nouveaux, anche le stesse autonomie, come vedremo.
Prendiamo per esempio « L'Anti Edipo »: tutto il libro è percorso dalla idea delle differenze che si ribellano contro l'astratta Totalità. Il discorso psicoanalitico di Deleuze-Guattari ha per avversario la interpretazione, cioè che tutto si possa e debba necessariamente essere ricondotto a un Testo in grado per definizione di *spiegare*.
Quello che per Glucksmann è il Capitale — la categoria per eccellenza della politica — per loro è il complesso di Edipo, una potentissima griglia di lettura alla quale è stato finora ricondotta ogni osservazione reale.
Contro l'interpretazione che appiattisce i fenomeni reali nell'astratto di categorie precostituite, Deleuze-Guattari rivalutano l'aspetto produttivo dei fenomeni stessi, le loro patologie, le loro diversità più che le loro uniformità: « la psicanalisi, con la sua ostinazione edipica, ne rende conto (della psiche) assai male » (AntiEdipo, 361). Anche qui, quindi, è violenta la rivolta contro il testo interpretatore, risposta inesauribile. Le varie economie istintuali sono rifiutate come regolatrici perenni della psiche, così come i nouveaux rifiutano l'economia politica come metro del mondo e della storia.
Analoghe considerazioni si potrebbero fare per opere di Foucault, come « L'ordine del discorso » o « La scrittura e la Differenza » di Derrida. Non c'è spazio qui per approfondire, ma la direzione della rivolta anti illuminista è la medesima: basta interrogare e rispondersi da soli.

3) *Tutti contro il Testo*

La questione del Testo, sollevata dai nouveaux, caratterizza il momento teorico attuale in senso assai più generale. Mi riferisco alle autonomie, in particolare a quelle dei bisogni e del politico, che condividono con essi tale problematica, anche se con accenti anti illuministici più attenuati.
Lo stesso significato del termine « autonomia » indica del resto la tendenza a sottrarsi dalla rigida formalizzazione teorica illuminista e, per quanto riguarda il marxismo in particolare, dal rigido rapporto tra teoria e prassi.
Nietzsche dice che « Autonomia — detta, nella sua dose più debole, libertà di pensiero — è la forma della rinuncia che l'avido di dominio finisce per accettare, lui che ha cercato a lungo qualcosa da poter dominare e non ha trovato niente altro che se stesso » (Aurora #242).
Potrà sembrare drastico, ma tradotto in termini non soggettivi, ma di storia del movimento operaio, esprime esattamente la genesi delle autonomie: da una sconfitta o, meglio, dalla riconosciuta impossibilità della vittoria finale a partire dalla (teoria) prassi tradizionale.
Un'altra indicazione nietzchiana applicabile a mio parere alle autonomie attuali è che esse non sono un progetto di ricerca, sono un progetto e basta. L'autonomia quindi evita la mediazione della conoscenza per imporre tout court un dominio?
È qualcosa di più sottile, è fuori strada chi parla di irrazionalsmo a proposito delle autonomie. Queste infatti partono da una constatazione seria, dalla analisi di dati empirici e non da presunzioni. Questi dati altro non sono che la manifesta incapacità del movimento operaio di superare il capitalismo a partire dalle strategie e dalle tattiche suggerite dalla sua pur corretta analisi. Nessuno crede più alla teoria del crollo o delle crisi cicliche, né alla magica e infine risolutiva qualità di chi, nel rapporto di produzione, fornisce lavoro vivo.
I nuovi indirizzi della autonomia dei bisogni e del politico non si sviluppano quindi da una applicazione di una teoria a una situazione concreta, o dalle aporie della teoria stessa. *Partono da una fenomenologia*, e, con diversi accenti e sfumature, è chiaro che alla prassi sarà d'ora in avanti riservato il primato sulla teoria. Questa sarà un momento ancora fondamentale, parallelo, il cui spazio è comunque definito e condizionato dagli esiti della prassi.
In questo modo indiretto, quindi, le autonomie pongono la questione del Testo, che fino ad ora è stato (tradotto nel Partito) la pietra angolare del movimento operaio. *Ma all'interno di un Testo, si scopre oggi, la classe operaia non si libererà mai.*
All'interno di un Testo-Critica del Capitale la classe ope-

raia non potrà mai essere qualcosa di diverso dalla condizione di esistenza del Capitale stesso, la sua contraddizione vivente, sì, ma contraddizione e basta. Per uscire dalla subordinazione in cui la classe operaia è stata relegata anche dai suoi stessi schemi interpretativi, essa deve abbandonare ogni esigenza di « scientificità » (povero Althusser!) e ogni pretesa ontologica: i contenuti di verità si modificano continuamente e le risposte non saranno più fornite da un Testo, ma dalla analisi della fenomenologia immediatamente tradotta in prassi.
Ciò significa che al posto dell'oggettività del Testo si è assunto un « punto di vista » (del soggetto per l'autonomia dei bisogni, del Partito e per conto della classe operaia per l'autonomia del politico). La differenza fondamentale di questo rifiuto del Testo da parte delle autonomie, rispetto a quello dei nouveaux è che mentre questi ultimi spacciano per critica del Testo (e del suo contenuto) la fenomenologia della sua prassi (Marx = Gulag), restando così fermi a trenta anni fa, *l'autonomia assume la fenomenologia non come « prova », corpo di reato, ma come fondante direttamente la prassi, con la teoria che non è più mediazione da criticare, ma ausilio immediato all'efficacia della prassi verso il suo progetto.*
Ciò non significa pragmatismo puro, automatismo dell'agire politico, la teoria rimane, ma non è più fondante, produzione di conoscenza, non di ideologia.
Ma questa emancipazione del Testo significa anche rivalutazione delle specificità, delle differenze? È insomma un allentamento di quella tensione che ha per esempio unito negli ultimi dieci anni strati così diversi come operai e studenti? Probabilmente sì, l'autonomia non è il debole vagito dei nouveaux contro il Patto che tiene uniti padrone e servo nella barca del padrone. L'autonomia è un progetto di dominio, di volontà (necessità) di Potere.
È caduta l'ambizione di prefigurare il mondo nella teoria. È caduta la discrezione con la quale i padroni si mascheravano da scienziati e grandi spiriti nell'ideologia dell'oggettività e i servi si cullavano nel celebrare la critica.
Nietzsche disprezzava il movimento operaio perché vi vedeva servi organizzati con mentalità di servi, mentre l'unica rivoluzione, a suo parere, la poteva fare il servo con mentalità da padrone.
Di fronte all'autonomia, suppongo, cambierebbe idea. Abbandonato il caldo conforto della teoria « scientifica » si direbbe, utilizzando un termine sportivo, che la classe operaia ha acquisito la mentalità vincente. Una mentalità dove le tesi dell'avversario non sono necessariamente meno vere delle proprie, ma dove ciò nulla ha a che fare con la necessità di raggiungere il proprio obiettivo.
Bene, il clima culturale della crisi è il crepuscolo dell'illuminismo come mito, se non come tecnica. La volontà di dominio sul mondo è più che mai viva, ma i Testi marxisti che celebravano la necessità di grandi trasformazioni e allo stesso tempo ne garantivano il successo sono in difficoltà. La crisi, certo, in questo senso è anche del marxismo.

(1) Ho fatto riferimento non tanto ai testi della Heller, ma a AA.VV., *Bisogni e Teoria marxista,* Mazzotta 76, che colloca la teoria dei bisogni in un contesto teorico e politico italiano.

4) *L'autonomia dei bisogni* (1)

La base è una profonda critica delle mediazioni politiche delle contraddizioni presenti nella quotidianità della condizione salariata. È uno sviluppo, quindi, dell'operaismo anni 60 che assegnava un valore politico immediato ai comportamenti operai.
Con Lenin, e con l'immagine del Partito che ne è derivata, c'è stata una feticizzazione della politica che ha negato la radicalità delle esperienze individuali e collettive della classe operaia, anteponendo a esso un progetto di lotta politica centrata sul Partito. Viceversa, secondo la teoria dei bisogni, il cambiamento radicale è dell'ordine del sociale, non del politico che, anzi, nella forma istituzionale che ha assunto, ritarda e reprime il potenziale superamento del capitalismo.
La classe operaia si è autoconfinata all'interno del Capitale, assumenone in definitiva le categorie, nel momento stesso in cui le critica. Non ne ha insomma prodotte di proprie. Sembra quasi che trapeli, nella letteratura bisognisitca un rimprovero alle organizzazioni della classe operaia per aver « monetizzato » — in senso politico, naturalmente — la condizione di subordinazione della classe operaia. Per esempio è stato fatto del concetto e della realtà di lavoro stratto un elemento di forza, di coesione e di rivendicazione della classe operaia all'interno del contesto capitalistico. Non è stato invece prodotto un concetto e una ipotesi di lavoro non astratto da porre immediatamente e radicalmente come rivendicazione esterna al contesto capitalistico. La portata eversiva del lavoro non alienato è stata sacrificata allo scambio della condizione alienata contro potere politico.
Il marxismo ufficiale, questa è la sostanza della critica, ha preso il capitalismo come dato. Si è perduto uno dei tratti specifici del programma marxiano, cioè la tensione verso il superamento, la transizione. Questa tensione può essere recuperata solo attraverso una prassi radicalmente eversiva, che metta il punto di vista operaio al di sopra di tutto. Il Testo, la teoria marxista ereditata e infusa nelle organizzazioni è una trappola. *L'assunzione di un punto di vista e l'adozione di una prassi radicale sciolgono definitivamente, rimuovendolo, il nodo teoria-prassi.*
Ma perché proprio i bisogni al centro di quest'area di radicaltà? Perché i bisogni sono la coscienza materiale dell'estraniazione che il capitalismo genera, e la loro *soddisfazione ne presuppone il superamento.* In questo senso sono bisogni *radicali.*
Ma quali sono i bisogni? I bisogni, innanzitutto, non sono naturali, non esistono altri bisogni che quelli storicamente prodotti. Solo l'analisi fenomenologica può determinare la loro radicalità, e risolvere la pericolosa oscillazione tra soluzione naturalistica ed etica del problema. L'esistenza storica è un criterio sufficiente, non c'è alcuna necessità di una ontologia, perché nella fenomenologia assunta come fondamento i criteri di verità non possono che modificarsi continuamente.
È quindi necessario, secondo questa visione, che la teoria si incarichi di una « provvisorietà » e una parzialità funzionali all'esigenza di rappresentare l'autonomia dei bisogni eversivi.

La *coscienza* dei propri bisogni viene quindi anteposta alla *conoscenza* dei processi che regolano il capitalismo, e la prassi alla critica dell'ideologia.

5) *L'autonomia della Politica*

Questa teoria si struttura invece, nelle affermazioni del nucleo del PCI che la sostiene, nella articolazione « autonomia del politico-centralità della classe operaia ».
L'assunzione dell'autonomia del politico deriva dalla *constatazione* di un rapporto non rigido tra il momento economico e quello politico. Quest'ultimo non vive in assoluta dipendenza dall'altro, ma ha una sua propria dinamica nella quale il Capitale manovra per recuperare le sconfitte che subisce al livello diretto dei rapporti di produzione, cioè in fabbrica. I risultati dello scontro di fabbrica non si estendono affatto automaticamente ai rapporti politici, come si è visto da sempre e in particolare dal 68 in poi. Ed è la politica, in ultima analisi, la sede decisiva dello scontro. È quindi necessario combattere una duplice battaglia, una sul piano dei rapporti di produzione e l'altro sul piano politico. Insistere solo sui primi è autocondannarsi all'eterna subordinazione al dominio del Capitale.
Ma se questi due piani hanno dinamiche e leggi proprie, il rapporto tra Partito e classe deve diventare più flessibile e ripensato in funzione di una rapida presa del potere politico.
Il nocciolo di questo ripensamento è esattamente il contrario della autonomia dei bisogni: si rivendica infatti maggiore autonomia del Partito *dalla* classe. Questo perché l'azione sul politico (che, è bene non dimenticare, implica il rispetto dele regole democratiche e della loro logica rigidamente quantitativa) richiede una serie di mediazioni e, soprattutto, una capacità di consenso che il Partito non potrebbe realizzare se vincolata da una stretta rappresentanza operaia. Il Partito quindi si autonomizza in quanto tale, con il preciso obiettivo del dominio sul politico. Questo progetto non nasce da una generica volontà di potenza, ma dalla *constatazione* che la subordinazione sul terreno politico non può essere rimossa a partire dalle lotte operaie in fabbrica e sul sociale, come gli ultimi dieci anni hanno ampiamente dimostrato.
Il tipo di conoscenza che sottostà all'autonomia della politica non è intuizione teorica, ma fenomenologia.
Questa assunzione fenomenologica comporta di fatto una risistemazione teorica, e qui veniamo al secondo termine che caratterizza l'autonomia del politico, cioè la cntralità della classe operaia.
Il recente convegno di Padova su questo tema ha chiarito ampiamente quali siano gli elementi di novità rispetto alla tradizionale concezione della classe operaia come pilastro e protagonista del superamento del capitalismo.
Per centralità — ha detto per esempio Napolitano in quel convegno — non si deve intendere una funzione dirigente che scaturisce meccanicamente dalla condizione materiale, dal ruolo della classe operaia nel processo produttivo. Nessuno, nelle numerose relazioni, ha sostenuto un legame diretto del concetto di centralità con il ruolo nei rapporti di produzione.

Da cosa deriva allora questa centralità? Deriva — dice Asor Rosa — dal fatto che la classe operaia è l'unica oggi, in presenza di una crisi strutturale della accumulazione, ad offrire a *tutti*: 1) la prospettiva di uno sviluppo della produzione e continuo miglioramento della vita; 2) la garanzia che l'attuale scontro politico-istituzionale riaffonderà nell'economico quando essa sarà al potere; 3) la possibilità del riaffiorare di una prospettiva internazionale, mondiale, della lotta di classe.
La costruzione della capacità di governo — aggiunse Tronti nel medesimo convegno — è l'unica via per mettere storicamente fine alla subalternità della classe stessa.
Priva volutamente di basi strutturali, la centralità della classe operaia, affermata dal PCI come necessaria condizioe dell'autonomia della politica, *non si regge su altro che sulla necessità del proprio successo, sotto forma di governo.*
È una rottura completa con le posizioni operaiste anni 60 per le quali ogni proiezione sul politico deve essere articolazione del produttivo, pena l'ideologicità. Oggi la classe operaia è centrale perché deve, deve nel senso di imperativo storico, andare al governo. Essa è al centro del suo stesso progetto.
Se la fondazione della teoria dei bisogni è fenomenologica, quella della autonomia della politica in certo senso è tautologica e, giustamente, non c'è alcuna cura di nasconderlo, a parte i riti d'obbligo sulla riforma intellettuale e morale della società.
Credo che questo progetto, ammesso che risulti vincente all'interno del PCI, sia l'unico, tra quelli esistenti a sinistra, il cui esito non sia scontato in partenza, se uscirà dai travestimenti cui è sottoposto. Diversamente oscillerà tra la ideologia e la truffa (sempre all'insegna della « riforma morale »).
Anche per l'autonomia del politico, quindi, come per quella dei bisogni, la *coscienza della necessità precede la conoscenza.*
La consapevolezza e la critica dell'ideologia hanno cessato di dettare legge sui comportamenti operai e delle loro organizzazioni.
Per quanto riguarda in particolare il PCI, a complemento del convegno di Padova sulla centralità operaia sarebbe necessario considerare anche quello su Gramsci, che ha dato al Partito più di un motivo per emanciparsi dagli interessi immediati della classe operaia, ma non c'è spazio per parlarne qui.
Per concludere, e per riassumere queste note frettolose, le astratte categorie perdono credibilità di fronte al concreto, la consapevolezza perde il fascino dell'autosufficienza, la storia quotidiana il sei politico dalla sua filosofia, e l'emancipazione dall'uso dei Testi come guard-rail della prassi sembra un fatto ormai generalizzato.Credo che ciò possa significare una polarizzazione degli interessi, una radicalizzazione dei conflitti, una moltiplicazione di interlocutori: la politica tende a essere un terreno specifico, tecnico, più staccato dai rapporti di produzione, e la portata della rappresentanza dei partiti corre il rischio di diminuire drasticamente. Il tramonto dell'illuminismo come mito scopre un mondo frammentario: la politica e il sociale come tecniche si contendono il primato.

A quoi bon?

Gianni Scalia

Cari amici della redazione,

probabilmente questa mia lettera, e la decisione che vi è espressa, non vi sorprenderà del tutto: conoscete da qualche tempo il mio contrasto in seno alla redazione, di carattere teorico, politico e, in particolare, come dire?, metodologico (uno di voi, forse, direbbe, per la sua 'gestione'!).

Il contrasto è venuto crescendo sia con alcuni di voi, sia con l'indirizzo della rivista, da un certo punto in qua, sia, infine, e soprattutto, sull'opportunità di *continuare* il « Cerchio », che temo non sia che l'accettazione della routine e l'omologazione di un successo (che vuol dire: successo?) e la riconferma di una 'nostra' posizione di *dissenso* (dell')*intellettuale* separata da una pratica critica radicale. Io sono, come sapete, per l'elaborazione di un discorso teorico (e politico) *comune*, coerente, di fondo e con un 'centro', che impegnerebbe a un lavoro, appunto, comune: e che è, di fatto, assente o impossibile, e non 'compensato' da exploits personali e rapsodici, magari generosi ma improvvisati, e non esenti dal sospetto di una sorte di 'professionalizzazione' del dissenso e di conformismo dissidente. Non mi convince più che, *nel* « Cerchio », si possa produrre una attività teorica-politica continuata, efficace, durevole e 'in prospettiva'. Ne sono sintomi, secondo me, la provvisorietà e l'estemporaneità di molti articoli, certe timidezze o prudenze, un modo di concepire e praticare il dissenso, e la « diversità » fra noi, che accettavo, già dal mio primo articolo di apertura, ma che si è trasformata, mi sembra, in molte occasioni, in iniziative dissociate e disperse, favorendo l'incoerenza e un margine, troppo ampio, di facilità, e finendo per far rientrare nella stessa nozione di « dissenso » la giustificazione di tale incoerenza e facilità.

Il mio contrasto, dunque, con la rivista *com'è* è sempre più profondo: e, per quanto mi riguarda, come sapete, sono del parere di una sua chiusura e, magari, di una sua ripresa ulteriore in modo diverso, con forze accresciute e allargate, senza nessuna 'nostalgia' o rivendicazione di « testata », di redazione 'chiusa', ecc. Per essere più preciso: mi divide da voi l'idea che sia giusto continuare il « Cerchio », nato in una occasione determinata e non prolungabile ad infinitum, senza pregiudizio della sua 'originalità', e con la debole giustificazione dell'eventuale 'utilità', ecc. Il punto essenziale, per me, è l'elaborazione di un 'centro' o 'nucleo' teorico, preciso e fermo, capace di durata; come dire, un pensiero autonomo e *differente*, e un comportamento intransigente: di domande radicali e di risposte non interlocutrici, di sfida teorica e politica globale alla strategia (e alle tattiche) della Sinistra storica, delle forze e istituzioni politiche 'organizzate'. In assenza di questo, la condanna all'effimero, all''attualità', non è vitanda. Ci trasformiamo in dissidenti funzionali, interlocutori critici, buone, o cattive, coscienze, portatori di stimoli, sollecitazioni, latori o vettori di « dibattito », « confronto », partecipazione critica, intervento cronistico, pronto soccorso 'garantista', pronto ricorso 'testimoniale' di intellettuale, ecc. Ne sia prova l'idea 'predominante' di fare della rivista un'aggregazione intellettuale del dissenso o degli intellettuali dissidenti, con l'inevitabile specializzazione e professionalizzazione, la riconferma di una « funzione », l'ideologia della « difesa » ecc. Che se consente immediate gratificazioni di 'rispettabilità' critica, di udienza o 'rappresentatività', non assicura né promuove, secondo la mia opinione, una autentica e radicale pratica critica. A me non basta, lo sapete, la convinzione o convenzione dell'opportunità politica o... polito-logica. Abbiamo a disposizione altre sedi pubblicistiche senza per questo fingere o 'inventare' una sede specifica, che non trova giustificazione se non specifica; e c'è il pericolo che ci nascondiamo le difficoltà praticando, magari, un esagerato attivismo pubblicistico, fatalmente ripetitivo, cui incombono, anche nelle migliori intenzioni di tenere aperti i cosiddetti « spazi » del dissenso, l'inganno del presenzialismo e del 'consumismo' culturale, l'identificazione nella figura e nel « ruolo » dell'interlocutore, dell'intellettuale dissenziente *à tout faire* (benevolmente o malignamente ospitato in troppe 'sedi'), la condanna alla reiterazione, la concentrazione giornalistica, che non remunera concettualmente più di tanto!, la tendenza alla divulgazione e volgarizzazione...

Sono convinto che non 'resti', finch'è è possibile, e nei limiti del possibile, l'opposizione radicale, dura, continua, paziente e ribelle, al di là delle 'occasioni', alla strategia della Sinistra e, in particolare, del PCI: un'opposizione (in cui è, credo, il compito *intellettuale*, ormai), che ponga le domande ultime e, appunto, strategiche, l'interrogazione senza concessioni, alibi o ulteriori giustificazioni, sul marxismo e sulla sua crisi, teorica e pratica; un'opposizione che sia *politica* perché più-che-politica, di analisi e di « sfida », che non si limiti alla difesa, ma sia all'offesa. Non basta, credo, l'aggregazione 'difensiva' dei dissidenti (magari dissenzienti *tra loro*), il *far fronte* insieme, in pochi, e con la riserva finale di non poter che concludere la propria 'carriera' di dissenzienti nella tolleranza repressiva del « dibattito », del « confronto » come sono praticati, nella collocazione critica degli « stimoli » e nella postulazione delle « garanzie ». A questo corrispondono, magari, comportamenti pratici per me contestabili. Avete letto l'intervista di Zangheri a Mussi *Bologna '77* (Editori Riuniti, marzo 1978), in cui non è risparmiata la solita dose di terrorismo ideologico (nel senso forte dell'un termine e dell'altro) al « gruppo » del « Cerchio di gesso », eppure

c'è un passaggio particolare e 'divertente' (anche nel senso etimologico), squisitamente 'liberale' che suona così: « i presunti repressi collaborano con noi nelle istituzioni pubbliche, discutono con noi sulla nostra stampa... uno dei nostri interlocutori in questi mesi è stato un redattore del *Cerchio di gesso*... C'è stato un momento in cui (*scilicet*: tale redattore) mi chiese se ritenevamo fosse opportuno che continuasse a svolgere il suo compito, dopo i contrasti che ci avevano divisi: *gli risposi di sì, naturalmente* (corsivo mio) ». Mi sembra un brano di indubbia squisita fattura 'amministrativa', manageriale e 'egemonica': non saprei dire, subito, se si tratta della superiorità della politica del 'governare' sulla pratica del 'criticare' (del criticare *negativo*, « romantico », tardo-francofortese, sdato ed esasperato, come ci gratificano Zangheri e Mussi); oppure se si tratta dell'indiretta proposta di un 'modello' per essere 'interlocutori-dissidenti'... Certo è, per quanto mi riguarda, che ho troppi sospetti, ormai, sul 'dissidente-interlocutore'; credo che a questo punto, come dice Zangheri ad altro fine e in altro contesto, occorre « tagliare i ponti ». E credo, sinceramente, almeno io, che non si possa praticare (non dico che non si voglia) il « dissenso » sul « Cerchio », qui e ora e, come prevedo, nel futuro. Con i tempi brevi (che corrono), siamo, io penso, ad altra 'altezza'. Per essere all'altezza, credo si debba *ricominciare*.
Nel momento di abbandonare l'impresa comune (il lemma *impresa* non mi piace; sarà stato, certo, un lapsus!), che, per parte mia, ha conosciuto anche il carattere di iniziatore, non foss'altro che nell'articolo di apertura, dal titolo augurale di « Per cominciare... », sentivo la necessità di accennare pubblicamente e ufficialmente (dopo averlo fatto 'ufficiosamente'!) le mie considerazioni polemiche. Non mi sento fuori del cerchio, ma al di là del cerchio. Sapete quanto sono affascinato dalle citazioni: ne farò una da Pascal, per quanto possa essere fraintesa: « ...pas de cercle autour de moi »; e così aggiungo un'altra accezione al termine polisemico di *cerchio* (dopo aver inventato il titolo della rivista, da Brecht e dal dolore, che non voglio dimenticare, della morte di Francesco Lo Russo, e dall'orrore di quei cerchi, tracciati dalla polizia attorno ai proiettili mortali...).
Ho detto all'inizio alcune delle ragioni (altre, le conoscete) per cui abbandono la redazione della rivista: pronto, forse, a collaborarvi, secondo disponibilità, ma non a condividerne la responsabilità redazionale. In questi mesi ho visto « crescere insieme il rispetto e il disprezzo » (Nietzsche): in alcuni momenti di maggior tensione fra noi, ho troppo accentuata la *mediazione* (che non mi è congeniale): *adesso* non la credo più né lecita né necessaria. (Saprete benissimo mediare, voi stessi, i vostri 'relativi' contrasti). Non è la prima volta che 'esco' da una rivista o da un gruppo che ho collaborato a fondare: me ne è sempre venuto bene per la mia salute 'mentale' e esistenziale. E, non sempre, ho avuto, postumamente, torto. Sono abbastanza 'vecchio' (e 'giovane'?) per dissentire da solo (e cominciare a scrivere la desiderata Apologia di Socrate, tormentato tra demone sicuro e probabile cicuta. Però, consigliere del principe e servo del popolo, per quanto *critico*, mai!). Se ci saranno (e ci saranno) battaglie da fare, le faremo anche insieme, ma *dopo* aver definito le distanze.
Siccome le citazioni, come i guai, non vengono mai sole, consentitemi di farne un'altra, da Nietzsche. « Eravamo amici e ci siamo diventati estranei. Ma è giusto così e non vogliamo dissimularci e mettere in ombra questo come se dovessimo vergognarcene... Vogliamo credere alla nostra amicizia stellare, anche se dovessimo essere terrestri nemici l'un l'altro ». Non mancheranno le occasioni, anche più drammatiche, non è vero?
Concedetemi, per finire, la piccola vanità di un 'testamento' (sic!) teoretico sulla « dialettica di consenso e di dissenso », per cui « la democrazia va avanti », come dice il nostro « marxista » sindaco, aggiungendo: « anche l'organizzazione, intanto, deve avere le sue garanzie ». Molto ben detto: contro il garantismo 'liberale' (dei soggetti) — e, magari, sono d'accordo, ché non lo trovo più all'altezza! —, questa marxista-indigena 'teoria del potere' (o della « democrazia organizzata di massa ») rivendica le 'garanzie' del Potere stesso, che, come è noto, o mi sembra, è senza garanzia se non la propria 'totalità rappresentativa' (marxianamente: tutta la « vita » è rovesciata e sostituita in *valore*!). Se vogliamo estrapolare verso le « astrazioni », vorrei farmi (farvi, farci) alcune domande, derivate da alcune mie ipotesi (da discutere, evidentemente, in una sede, soltanto, di alta astrazione: e quale? e dove?...): considerando il *politico*, il potere e lo stato, come democratico in sé, perché nato dalla 'finzione' del contratto (in che senso è 'contrattuale' il crimine originario, e tabù, dello « scambio », produttivo di disuguaglianza, merce/denaro, forza-lavoro/capitale?), che renderebbe gli uomini 'eguali', cioè « equivalenti », non *viene meno* la distinzione, anzi la si fonda, del « corpo politico » in Principe e Popolo. (Tra parentesi, mi sembra di avere imparato da Marx che le cose 'stanno così' *nel* politico, non *nel* sociale). Il problema, che ci tormenta?, è di sapere a chi 'tocca' la *sovranità*. Ma non vi sembra che le due più grandi teorie del politico, del « potere », hobbesiana l'una, roussoiana l'altra, siano complementari e simmetriche, e concludano nel ridurre i due 'termini' all'unità, *dalla parte* del Principe o *dalla parte* del Popolo? Ecco, io credo che non fa molta « differenza » il *Leviatano* e il *Contratto sociale* (lo scrivevo nel I numero del « Cerchio »). Ecco, io credo che si debba lavorare teorico-politicamente su questo (e sull'altro, complementare problema, se la libertà sia tale *nel* e *con* il potere, o *contro* il potere). Mi si dirà: 'nuovo filosofo'. Ahimé, è, invece, una 'vecchia' questione, che il marxismo ha 'dimenticato': il marxismo non mi piace, né quando è hobbesiano, né quando è roussoiano. Marx incipit, *dopo*. Anche perché il « popolo » non esiste, è l'invenzione del « principe » (con tutti gli effetti di « servitù progressiva », « emancipata », « volontaria »); esiste sotto, dentro, 'differente', oppresso, il *sociale* (da 'scoprire'), no? E noi, qui e ora, 'dissidenti', 'garantisti', 'intellettuali'; che non vogliamo essere né consiglieri del Principe né servitori del Popolo? Non so se, in cauda, ho messo il veleno, o la spia del nostro contrasto nel fare una rivista 'politica'. (Forse, come suggerisce il Mussi, io sono obiettore « di tipo sociale », mentre, poniamo, Federico Stame è obiettore « di tipo politico »? Il contrasto, chissà, e con due 'prestanome' beninteso, passa di qui?).
È cortesia (d'amicizia) conclusiva, augurarvi un *lavoro*

teorico comune: ma è, evidentemente, solo il mio *desiderio*. Comunque, per quanto è di me, sempre meglio delle 10 cartelle, che dovevamo consegnarci per ogni numero del « Cerchio » — e che, come è visibile, richiedono meno 'tempo-lavoro'...

Vostro
Gianni Scalia

Bologna, 10 aprile 1978

In luogo del promesso articolo contro la formula limitativa e deviante di « intellettuale del dissenso », Gianni Scalia ci manda, da amico-nemico, questa autobiografia di dissenziente vero *e dimissionario. Non intendiamo contestare inesattezze e deformazioni che appartengono a un bisogno psicologico di protagonismo esclusivo. Ma a nessuno, amico o nemico, possiamo concedere di erigersi a modello morale del dissenso.*

Certo i tempi sono maledetti se il soggettivismo moralistico e terrorizzante che guida gli organizzatori del consenso travolge anche i veri *dissenzienti. Ad alcuni problemi molto seri posti da Scalia rispondiamo con il lavoro della rivista, alla quale ci auguriamo che egli voglia ancora collaborare, rinunciando a compiere ulteriori tentativi per soffocarla e a perseguire con sentenze zdanoviane i redattori « poco dissenzienti ». Dissentire non significa offrirsi al fervore di comunità esoteriche dopo aver esplorato i panorami della cultura internazionale. Se il dissenso rivendica l'*immediatezza *politica del lavoro teorico, è al centro del cerchio che si deve resistere. Con Scalia conveniamo che evadere, mentre il cerchio si stringe, è un modo sicuro di sottrarsi a pressioni e contingenze politiche: sicuro e prudente per chi, al momento della stretta, dovrà rendere conto solo della propria frequentazione dei classici.*

Lo squisito delirio

Maurizio Maldini

— *INNI E POESIE GRAFFITICHE SUI MURI DI BOLOGNA*
— *UN COLLOQUIO CON ROBERTO ROVERSI*
— *UN INCONTRO GRAFICO CON ANDREA PAZIENZA*
— *FRAMMENTI DI RIFLESSIONE SULLA MORTE ED IL CORPO*
— *AI COMPAGNI "IMPUTATI"*

« poi c'è il poeta: l'occhio suo nello squisito delirio, può contemplare il cielo dalla terra e la terra dal cielo. E mentre la fantasia gli va suggerendo forme di cose sconosciute, la sua penna le ferma e a quei nulli d'aria da nome, sito e dimora.»

Shakespeare:
Sogno di una notte d'estate

« questa farsesca accozzaglia di sbandati che si pretende « movimento » non aveva davvero bisogno di scrivere sui muri « Viva la merda » per far sapere quali siano i suoi ideali... Il significato è profondamente anti-studentesco e di segno decisamente reazionario: di fronte alla crisi dell'università si risponde con « Viva la merda » come spiega un'intelligente scritta dipinta in blu all'entrata delle facoltà, in Strada Maggiore 45. Ma entrando nelle aule dell'Istituto Storico-Politico l'ideologia si precisa e si definisce nei contenuti: « Porci con le mani » spiega una scritta, e infatti è difficile pensare che sia stato un essere umano a dipingere i "murales"... ».

Unità del 31.1.1978, p. 10

UNA SEMPLICE NOTA

Strani giovani « sporcano », durante una festa, alcuni muri di Bologna.
A Scienze Politiche riempono un'aula di poesie. Altre di dipinti.
Cinque articoli dell'*Unità* parlano di volgarità e barbarie.
Noi, invece, abbiamo cominciato a copiare quel quadernaccio di calce fratazzata. E, usciti dalla festa, abbiamo continuato, lungo le strade, a cogliere queste righe gentili, appena illuminate dal chiarore del lampione, che filtra nel portico.
Fra le scritte, nel buio. Frettolose. Impaurite. Inquiete. Questi versi di « esseri inumani » ci sono parsi bellissimi. Non per le altisonanti interpretazioni che ne possiamo dare, ma perché sono stati utili. A noi, che li abbiamo letti. A chi li ha scritti.
Non vi abbiamo scorto « la tenacia della speranza » che un « italijanskij poet » riconosce nei « brutti versi » dei giovani d'oggi. Vi abbiamo trovato, piuttosto, le nostre *vicende* quotidiane: i poeti, è noto, mancano di pudore nelle loro *vicende*: essi le sfruttano.
Così, in questa poesia graffitica, è riconoscibile l'esperienza, sensibile, di una realtà di vita che, comunicando la coscienza di sé, arriva a trasmettere la propria coscienza sociale.
Una coscienza in cui soggetto pensante e soggetto operante si fondono: la coppia dicotomica, nata in anni di milizia politica, diviene antinomica, antimonica, operante all'interno dello stesso soggetto. Un soggetto per il quale la scrittura diventa sempre più transitiva e trasparente, mentre la teoria diviene sempre più intransitiva ed opaca.
Si accerta, in queste poesie, la perfetta, totale, combustione di materiale storico.
Si avverte il classico, stridente, odor di zolfo; che fa fuori un passato e che comincia a valorizzare il presente.
Lasciateci divertire, ci spiegano, queste frasi irregolari di soggetti irregolari.
Tutto ciò è antagonista all'etica ed alla politica *picista*. Non nel senso di chi considera il *Movimento* come Marinetti (o come Palazzeschi) ed il PCI come il fascismo. Nel qual caso questi « atti scritti », questi segnali o segni graffitici sarebbero fortemente (intendo nel senso di una inutilità solo ripetitiva e subito storicizzata) datati. L'antagonismo, all'etica ed alla politica di un partito come il PCI, stà piuttosto nel fatto che in questi testi si ha l'indicazione, abbastanza lampante, della capacità di inserire il politico nell'esistenziale, di depurarlo, di trascinarlo verso un'ombra felice. Si parla di se stessi, ma *con una* o *dentro una* grande e violenta volontà di « recupero » sulla politica « autonomizzata » dai bisogni storici delle masse, dalla trasformazione dell'esistente storico sociale. Un esistenziale quindi che non privatizza, ma si scaglia con forza contro il progetto — che ha nel PCI il primo artefice — della creazione di un blocco politico tendente a far fuori il sociale e il naturale.
Ma non solo: questi testi sono pure alieni al *partito dell'estremismo* che, nella sua tomistica rivoluzionaria, non ne comprende la volontà *utopica* di ricerca del vissuto. E sono estranei al *partito dello scavo storico*, le cui tendenze archeologizzanti rimandano a rivistazioni teoriche che non hanno ritorno; che cozzano con l'immediatezza della problematica *quotidiana*, dell'illegalità dei comportamenti

che questi versi, sul rinzaffo della malta, ci propongono. Sembra poi che non siano neppure figli di un *Movimento* che ha trasformato la logica dialettica in una logica differenziale, ove la ripetizione è il motore della storia. Tutti questi intrattenitori nell'attesa della rivoluzione, dagli autonomi organizzati ai self-magriani, hanno perso il controllo dei propri fantasmi poetici.

Questi versi *nascono* dagli unici « momenti » esistenti, da un'attività che intende costruire nuove situazioni, che travolgano i rapporti sociali esistenti, e determinino un modo di conoscenza che non separi la coscienza del vissuto dalle proprie esperienze radicali, dal proprio sentire, dalle proprie osterie. Un'attività che ci consente di non contrapporre, a tutte le forme di riflessione, maldestre ed alterate, sulla nostra vita, un riso filosofico, cioè, in parte, silenzioso, ma un riso della soggettività e del vissuto, cioè, in parte, rumoroso.

Poiché l'individuo è definito dalle sue situazioni sociali, egli vuole il privilegio di creare delle situazioni *sociali degne del suo desiderio. In questa prospettiva devono fondersi e realizzarsi la poesia (la comunicazione come riuscita di un linguaggio in* situazione), *l'appropriazione della natura, la liberazione sociale completa.*

Per questo il PCI, che pur plaude alla « creatività » — tanto non fa male —, grida con orrore contro questi muri sporchi di versi, diversi.

QUESTE NEVI ERANO DELL'ALTRANNO
O DI MILLE ANNI FA
IL '77, '78 SONO GLI DEI DI
QUESTO BIANCORE
ESSI NON SONO TRASCORSI
SONO QUI
NEVI D'INVERNI LUNGO LA VIA
NEVI E RICORDI CHE NON PERDONANO
VOI FIGLI DEI FIGLI
GRIDATELO CON
DISPREZZO
È FINITA,
GRIDATELO CON RABBIA
CON ODIO
È FINITA!
MA SAPPIATE ALLORA
CHE NON STATE GRIDANDO
È FINITA!

(via del Guasto)

GUARDA COME IL MARE
BEVE LA COSTA SCINTILLANTE D'ORO
GUARDA COME L'ORO ACCECA DI LUCE LE ONDE
GUARDA COME LE ONDE RISALGONO LA SPIAGGIA
COME I TUOI PENSIERI RISALGONO
LA VITA
GUARDA LA VITA
COME L'ALBA NELLA NOTTE
COME LE RONDINI NELL'ARIA
COME IL SOLE NEL TRAMONTO
RISALGONO IL TUO CORPO
RICONQUISTATO.

(aula 1 di Palazzo Hercolani,
Facoltà di Scienze Politiche)

HANNO DI NUOVO DECAPITATO LE STELLE
INSANGUINANDO IL CIELO
COME UN MATTATOIO.

(aula 2 di Palazzo Hercolani)

LASCIATECI DIVERTIRE

(strada Maggiore 45)

MI VOLTAVO AD OGNI ANGOLO
PER VEDERE SE LA RIVOLUZIONE
ERA ARRIVATA

(via Marsili)

SCENA I

Uno stanzino appartato, in fondo ad una libreria antiquaria.

Interno. Giorno.

Le pareti coperte di libri. Attorno, sostituendo a libri e carte crogiuoli, imbuti, filtri e colatoi si otterrebbe il rudimentale laboratorio di José Arcadio Buendìa. In questo stanzino, ho cominciato a discutere con Roversi.

Insieme abbiamo parlato più volte del nascere e del crescere di questi versi.

Del senso di sfida che li permeava.

Più ci si trovava, più la voce delle poesie scompariva, per lasciar posto alla voce del mondo.

'Tutte le parole diventano o possono diventare fuoco' ha ripetuto Roversi.

Io gli chiedo: Ma sono belle queste poesie? — Risponde: *« È bella poesia? Non è bella poesia. E allora diamo ragione a Giudici (su* L'Unità *del 3 febbraio:* Chi scrive quei brutti versi? *« Moltissime poesie di operai, studenti, donne: una gioventù esasperata e scontenta esprime così la sua insoddisfazione »). È bella poesia? Non è bella poesia. Allora diamo ragione a Giudici, il quale è molto attento e intelligente ma tende poi, in questa occasione e a questo proposito, a ghettizzare questa comunicazione nell'area subalterna dell'emarginazione e del sottosviluppo, oggetto di indagine o di curiosità sociologica. Un'area da terzo mondo marginale; operai, studenti, donne; che è probabile non finiranno nella collana de* Lo Specchio *o in almanacchi ufficiali. Dunque, non è bella poesia. È brutta poesia forse? Non è brutta poesia. E in questo c'è disaccordo con Giudici. Cosa sono, cosa rappresentano questi graffiti con segni versificati? Quale attenzione meritano o reclamano? Per rispondere, credo che bisogna intendersi. È bella poesia? È brutta poesia? Cito Fortini, con questa frase su Il* Manifesto *del 24 dicembre 1977: « Ma, ahimé, la parola cane non morde e chi morde non parla ». L'aforisma, quasi brechtiano, risulterebbe inconfutabile se non sottintendesse una terza ipotesi (o una variante argomentativa) che gli intellettuali sempre troppo protesi a conclusioni di tesi tendono a dimenticare o a non valutare: scrivendo le*

INTENSO SENTIMENTO DI PERIFERIA
COSA DEVO DIRE DOMANI
AI TUOI CAPELLI PETTINATI
IN QUEI SILENZI DI VETRO
CHE CI FANNO COSI' PAURA
RIPETI CHE NOI NON NE SAPPIAMO NIENTE
MA FUORI DAL MIO NIDO
TUTTO CONTINUA A CADERE
È TERRIBILE PENSARE A TE.
TU NON SEI LA MIA STANZA
NON APPARTIENI AI MIEI GRUGNITI.
TI AMO
MA SENTO LA MALEDIZIONE
CHE TI PORTO
SENZA TROPPI COMPLIMENTI
E COSI' MI SIEDO DI FRONTE
A TE
RIPETENDO E PARLANDO DI NOI
SENZA MAI DIRTI CHE SONO SOLO/A
E CHE VOGLIO ASCOLTARE
I TUOI OCCHI.

T.
(aula 1 di Palazzo Hercolani)

SI ALZA IL VENTO
BISOGNA TENTARE DI VIVERE
LA MANDRIA HA SEMPRE CHIAMATO
FOLLE, PAZZO, ESALTATO
SOGNATORE
CHI VIVE AL DI FUORI DI LEI
PER ESORCIZZARE
LA SUA PAURA, E' DIVENTATA ISTERICA
PER QUESTO UNA VOLTA HA ERETTO
I ROGHI
OGGI IL CONFINO.

(via del Bibiena)

SE MAI UN GIORNO,
LUNGO LA VOSTRA VIA,
INCONTRASTE UN BIMBO,
CHE, SEDUTO PRESSO
UNA NERA POZZANGHERA,
GIOCHI CON UNA BARCHETTA DI CARTA,
CON LA SUA OMBRA,
ALLORA, FERMATEVI,
PERCHE' AVETE VISTO UN POETA.

ZARATHUSTRA
(via del Guasto)

LAMA, LA VERGINE FOLLE, E, BERLINGUER
SUO SPOSO INFERNALE,
INSIEME ALLE BACCANTI,
ALLE STREGHE,
AI MAGHI,
DELL'UNIVERSALE CONFRATERNITA
DELL'ACCATTONAGGIO,
PER PROPIZIARE LE LORO ORGIE,
HANNO OFFERTO IN SACRIFICIO,
PRESSO IL MONTE ELICONA,
L'UMANITA',
ORA QUESTA, SPOLPATA,
E CON LO SCHELETRO CHE PENDE DA
UNA FORCA,
EMETTE SINISTRI SUONI AL GRAN BALLO
DEL VENTO.

(via del Guasto)

parola cane si può semplicemente ma realisticamente annunciare un prossimo morso di cane. E non si può negare che anche solo il preavviso sia importante ».

— Con parole diverse: c'è un margine di significazione che si rivolge sia all'attesa sia al preannuncio o di una sconfitta o di una vittoria, come si vuole:

« Certo, altrimenti, considerando ormai come un dato di fatto l'ironia zuccherosa o l'ironia acida che contrassegna parte della nostra cultura in questi tempi, dovremmo procedere a una collettiva castrazione di speranze attive. Infatti quelli che corrono, esaminati dalla prospettiva ufficiale, sembrano tempi da piccoli o grandi vilipendi, da sottana della mamma, da generici o frenetici abbracciamenti; tutto sotto l'orgasmo di un ristagno dei propositi attivi e di angosciose ondate di rancore esistenziale. Mentre la comunicazione con la poesia (per il mezzo della poesia) è sempre preannuncio e mai constatazione. È una utopia generale sulle ali di falco della fantasia che anticipa e riordina ».

— Ma insomma: È bella poesia? È brutta poesia?

« Ripeto che tutto sta a intendersi. Un primo punto mi sembra il seguente: è poesia che si rifiuta di diventare ufficiale e chiede invece un consumo trasversale; è destinata a restare non dico privata (la classica poesia nel cassetto) ma a girare attraverso canali vari e non conosciuti. Tale comunicazione chiede — oltre che restare quasi sempre mano/o/dattiloscritta — d'essere usata in gruppo, con una attenzione minuta, così come si usa la musica o certa musica in questi anni. Perché essa è la poesia contro questa *vita.*

Dopo si può indicare un secondo coefficiente abbastanza nuovo: è poesia passata con un cammino faticoso e per niente precipitoso dal politico all'esistenziale. Meglio: nel senso dei segnali più interni e dei motivi più diretti e necessari, è poesia passata dal politico al sociale. Non ha più identificazione ideologica ma identificazione di gruppo; e nel gruppo ha il suo consumo.

Il terzo punto, o un terzo punto, sta nell'uso di cui questa composizione direttamente versificata e manoscritta viene fatta oggetto. Si accompagna sempre a qualcosa. La sua lettura non è rilassata; nemmeno le si chiede di essere sollecitante; piuttosto il contrario; le si chiede qualcosa di ancora più interno, imprevedibile; di più intimo e, al limite, impossibile: di produrre dei suoni sui sentimenti e di agire con leggere titillazioni quasi medicali sulle idee che si dispongono; oppure sull'ombra e sulle immagini di queste idee. Un uso di certo capovolto. Non è più il contro, *quindi in un modo o nell'altro il* politico *degli anni Sessanta; in questi giorni la comunicazione in versi si è avviata dall'interno non di una cultura alternativa ma di una vita alternativa. È una comunicazione stravolta, che non celebra e non vuole celebrare alcun contatto.*

È una comunicazione accesa dall'interno di un esistenziale rovesciato, senza possibilità di accomodamento. La terra torna ad essere squadrata. Fino a questi anni Settanta qualcosa come un mascherato conformismo presiedeva ad ogni operazione, a qualsiasi operazione antagonista (per esempio, dentro a quella che era definita molto genericamente avanguardia artistica). Oggi sappiamo che non c'è margine per alcuna avanguardia e che i mammoni di quelle

PERCHE' NON CI SI GUARDA?
SI PARLA GUARDANDO UN SASSO
ALLA MACCHINA CHE PASSA
SE SI INCONTRANO GLI OCCHI DI UNA PERSONA
QUELLA CON CUI SI PARLA
È UN MOMENTO
TRAGICO
IL COLORE DEGLI OCCHI DI UNA PERSONA?
QUASI NON LO SI SA
BISOGNA FARCI CASO PER ACCORGERSENE
LO SGUARDO SI FISSA ALL'ESTERNO
MAI CHE SI VEDA ALL'INTERNO
NEL PICCOLO FORELLINO CHE SI
ADDENTRA IN NOI STESSI.
ABBIAMO PAURA
O SIAMO FALSI?

(via dell'Inferno,
vicino all'Osteria del carro)

PESANTI DIVISE
SEMPRE PIU' STRETTE
SEMPRE PIU' FITTE
NASCONDONO LA NOSTRA PIAZZA
NASCONDONO I NOSTRI GRADINI
ESPUNGON LA CRITICA
PROPONGON LO SCAMBIO
FRA IL NOSTRO PECCATO E LA MORTE
PERCHE' VIA BARBERIA
NON SIA
TRADUCIBILE AL NOSTRO LINGUAGGIO.
PESANTI DIVISE CHE BATTON LA STRADA
ALLA BOLOGNA GRASSA, LAIDA
E BOTTEGAIA
IMMAGINE STANCA DEL REALE
PEZZO FORTE
DEL POLITOLOGO.
VIA BARBERIA DA TUTTA LA CITTA'.

(via Senzanome)

PERCHE' IL MOVIMENTO NON SIA
MUTAMENTO
PER LA CERTEZZA
PER L'INCERTEZZA
PER L'ATTIVITA'
PER LA PASSIVITA'
PER PROSEGUIRE
PER REGREDIRE
PER ESPLODERE
PER IMPLODERE
CONTRO L'EQUILIBRIO
L'OPERATIVITA'
L'OPEROSITA'
NELL'APOCALISSE DEL MARXISMO
NELL'ARCHEOLOGIA DEL VALORE
NELLA FINE DELLA RIVOLUZIONE
NELLA PAURA DI DIMENTICARE
(IL 77)
NEL CONTRAPPORRE
NEL GIOCO
NELLA TERAPIA
NELL'ANALISI
(IN ANALISI)
CONTRO LA TEORIA
NEL CERCARE IL SEGNO DEL PERDUTO
NELL'OCCULTATO DEL MARXISMO
(DAL MARXISMO)
ARIMORTIS.

(via Zamboni 33)

appena passate sono bonzi di porcellana oppure ometti senza più censo culturale e alle volte anche senza più decoro. Oggi che la cultura è stretta in un circolo di operazioni concatenate e concluse, la sopravvivenza per chi non vuole darsi in prestito o cedersi per usura sta nel vivere e agire capovolti rispetto alla norma ufficiale; e anche nel relativo pensare. Ogni altro tipo di intrattenimento con i tanti poteri ufficiali è negativo. Aggiungo che se dobbiamo continuare a pensare dobbiamo convincerci di saperlo fare al di fuori del destino delle accademie, delle burocrazie culturali, delle costrizioni o più generali o più frenetiche della società che purtroppo ci contiene ».

— Allora: qual'è oggi il compito, l'impegno, il programma, l'uso di questa poesia/non poesia? E come mai accettiamo che si trascini in piazza camuffandosi con segni grafici esasperati e colorati? « *Io dico perché la consideriamo ormai indispensabile, e un momento non febbricitante, non di malattia ma al contrario di sanità e di dolorosa saviezza di una parte sociale, quella giovanile, uscita dal ghetto generazionale e trasformatasi attraverso sovrapposizioni e contraddizioni in una classe che ha connotati sconvolgenti e magari preoccupati in ogni senso. Il suo compito è quello di circoscrivere con dura intemperanza l'area della comunicazione e di circolare in fretta, senza intermediazioni; approfittando di ogni appiglio e di ogni occasione.*

Nell'acre/violento/cupo/necessario processo di ricerca senza pace che è in atto si inserisce — quasi al centro — la comunicazione per segni versificati compiuta o inoltrata come missiva dai giovani. Questa comunicazione racconta tutto, perché non può scegliere — non dovendo più scegliere. Ogni volta propone un messaggio come il più urgente, il più immediato, il più importante.

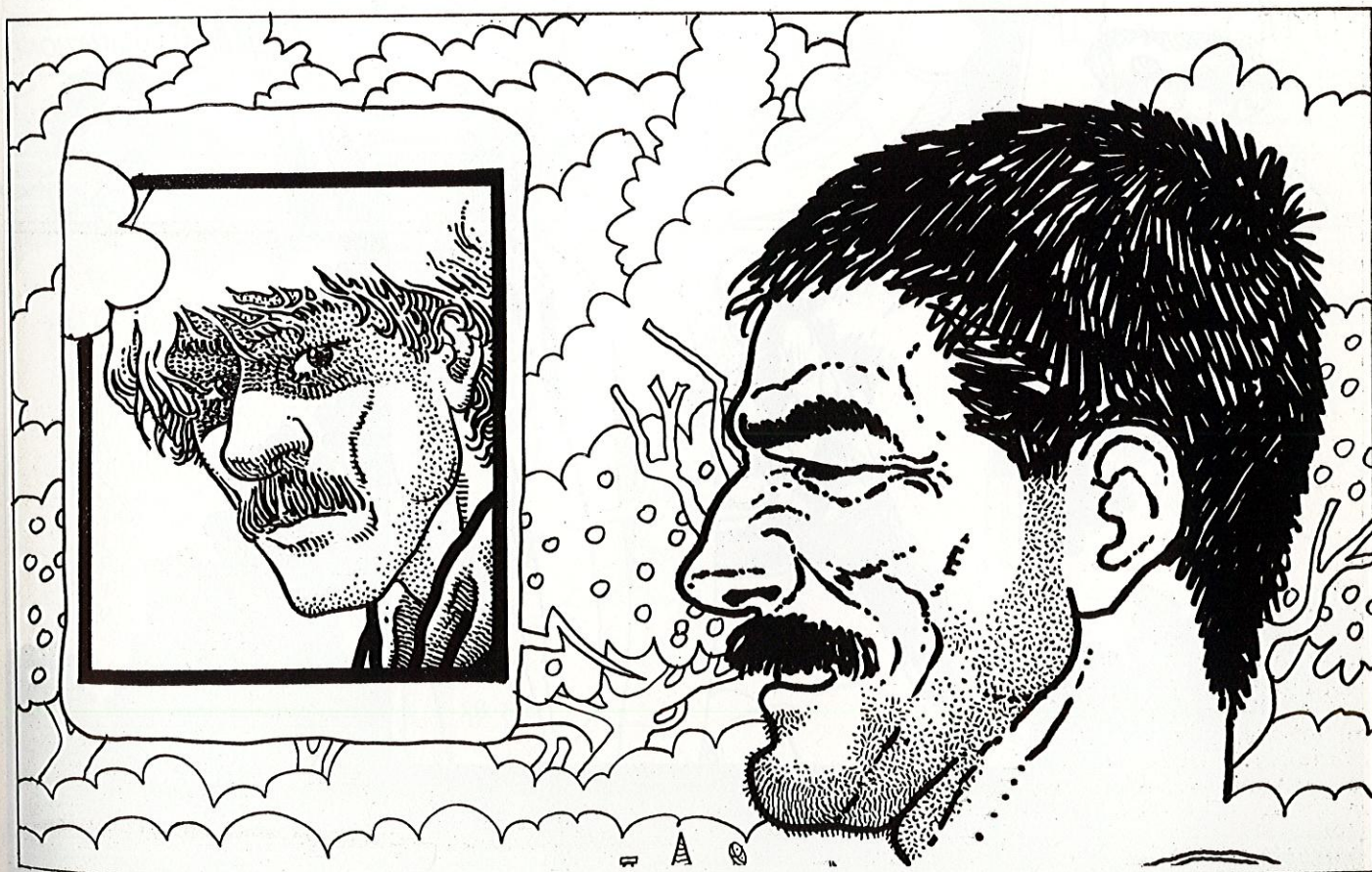
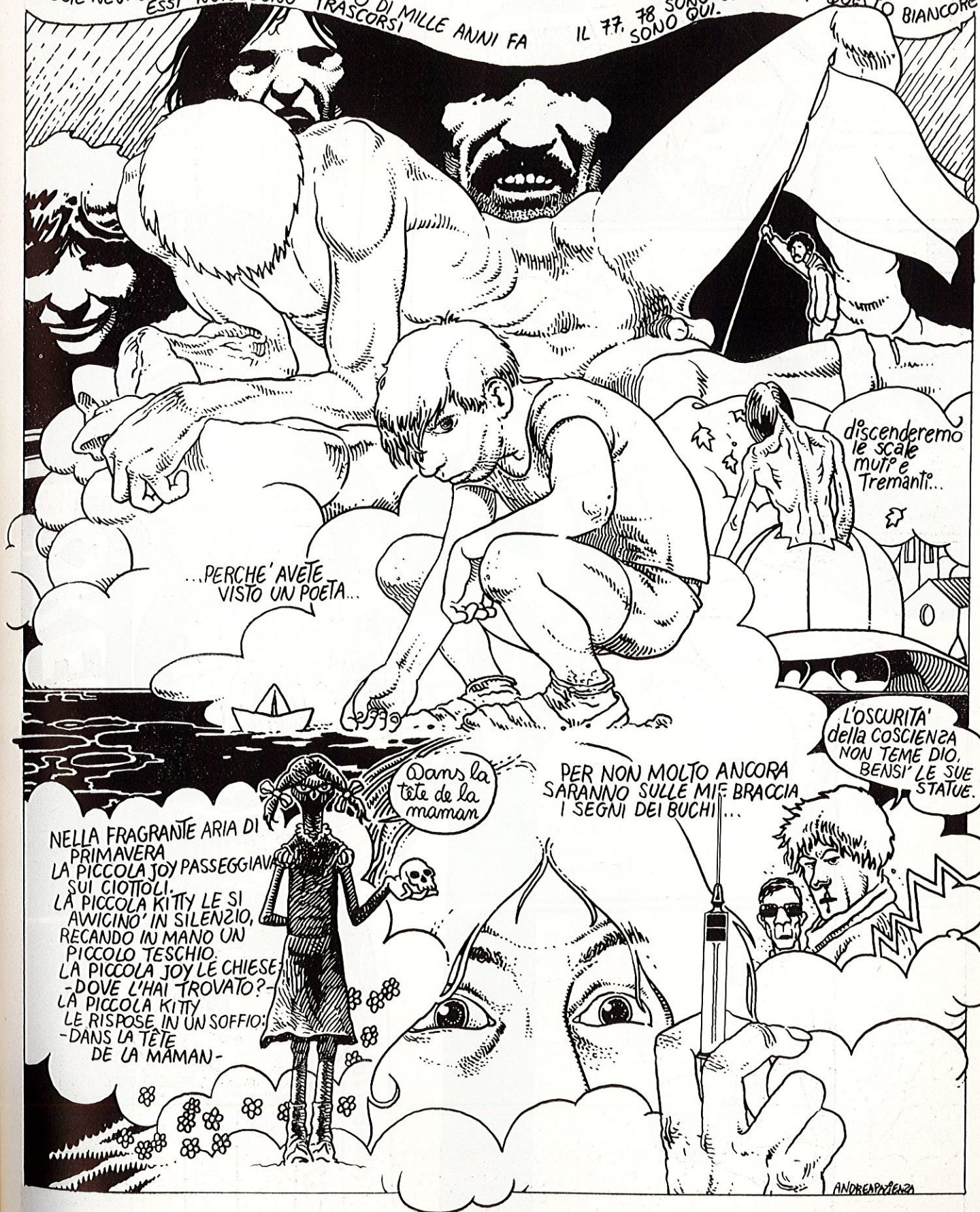
E naturalmente ha la convinzione che lo sia. Insomma, è una poesia non per i critici da terza pagina. Ma da lettori nuovi ».

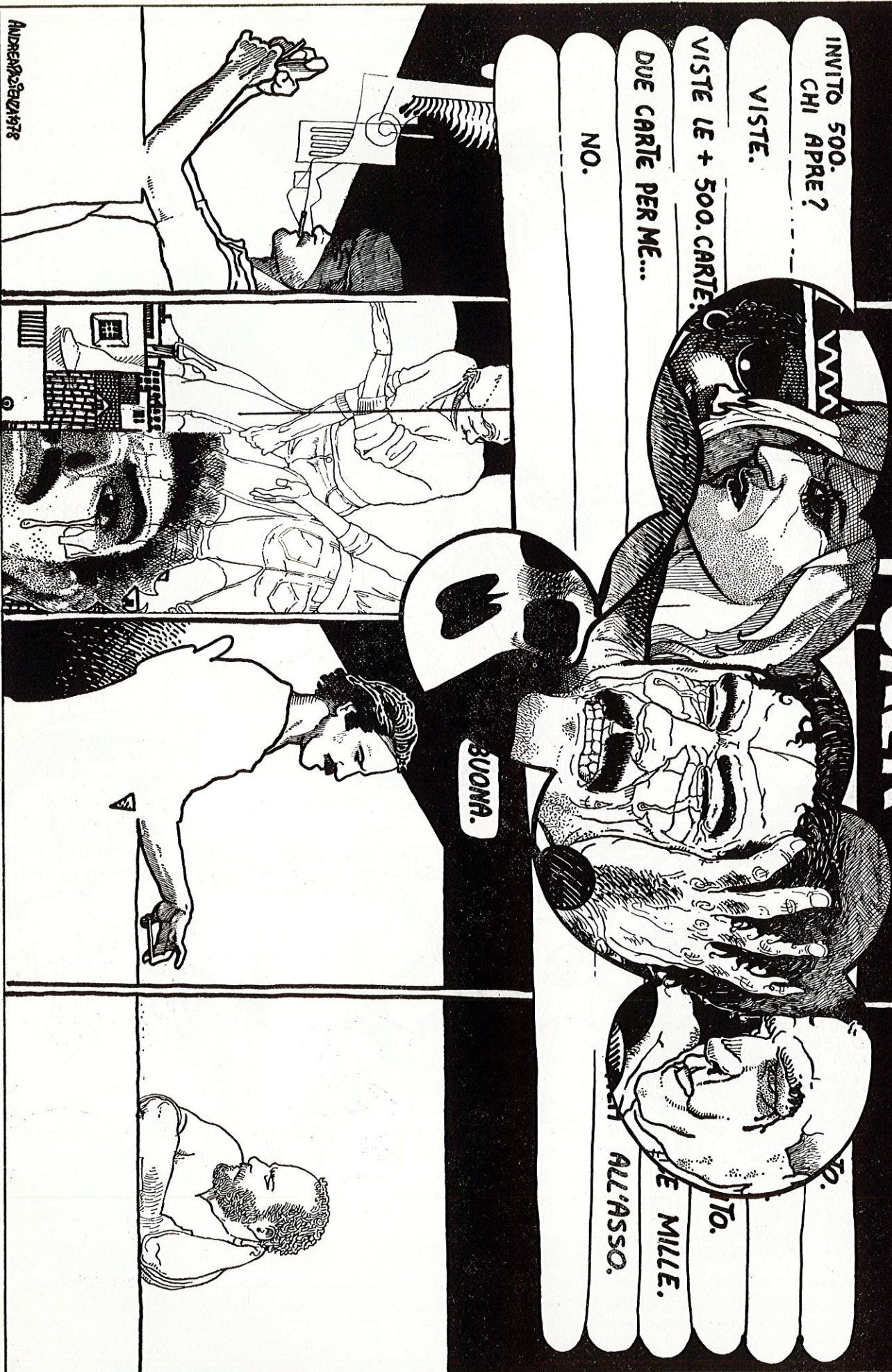
PER NON MOLTO ANCORA
SARANNO SULLE MIE BRACCIA
I SEGNI DEI BUCHI.
C'E' UN TEMPO DELL'ATTESA
E C'E' UN TEMPO DELLA VOLONTA'
C'E' IL TEMPO DELLE ORE CHIARE DEL MATTINO
CHE SCIVOLANO LUCIDE NELLA MEMORIA
E CHE TI RICORDI CON FRESCHEZZA
« TU CHE RIPOSI NELL'OMBRA »
HO BUCATO MILLE VOLTE DA RAGAZZA
CHE NEPPURE AVEVO UN'ETA' MIA.
MI DICEVANO « BRAVA »
E SAPEVO DI NON VALERE MOLTO
SE NON IL PREZZO
DELLE LORO SCONFITTE DI PRIMA
MI DICEVANO
« SEI FORTE RAGAZZA »
« CE LA FARAI »
EPPURE LA' DENTRO ERO COSI' PROTETTA
AVEVO DIMENTICATO QUOTIDIANAMENTE
LE SIRINGHE
MI DICEVANO
« SEI BRAVA RAGAZZA »
« SAI TANTE BELLE COSE
MA LA SAGGEZZA È UN MESTIERE PER
I VECCHI »
E IO A VENT'ANNI NON SAPEVO CANTARE
AVEVO LETTO TANTI LIBRI
MI ERO SENTITA TANTO SOLA
E SAPEVO L'ANGOSCIA DELLE FOLLIE.
POI E' BASTATA UNA SIRINGA
GIOIA E DOLORE DEI MIEI DICIANNOVE ANNI
MA NON TEMERE MAMMA
E' LA VITA.
LA VITA SOLTANTO.

L.
(aula 1 di Palazzo Hercolani)

SCENA 2

Appartamento. Interno. Giorno.

Tavole da disegno e pagine di giornale sparse ovunque. Un mare di pennarelli: grossi, piccoli di vari colori, pennelli. Una foto con didascalia. Visto dalla camera l'appartamento sembra vuoto. Le ombre divorano interi angoli delle stanze. Figure, nel buio, dietro la porta a vetri. Discuto con Andrea Pazienza delle poesie. Le leggiamo. Le sottolineamo. Cominciano a correre i primi segni sui grandi fogli bianchi.
Andrea si china ad estrarre dal comodino una bottiglia di bourbon e due bicchieri. La bottiglia è vuota. I bicchieri sporchi. Continuano a nascere figure, corpi, volti difficili ed umani.
Discutiamo ancora, riusciamo a cogliere piccolissimi frammenti; ci sforziamo di vedere in questi la totalità dei versi. Di evitare la trappola del pittoresco, di chi ricrea una vita artificiale. Ci si sforza di lavorare più col nostro subconscio, che con la nostra intelligenza: evitare di creare dei mostri, far sì che queste tavole siano tuffi vertiginosi nelle profondità dell'uomo.
Sappiamo benissimo che, alla fine, sperpereremo.

DELLA SERIE: QUALI ALLUCINAZIONI?
SOSPE
IN SILEN
IL CUORE SPEZZATO DI GESSO INCONSUETO PROCESSO IRREVERSIBILE SEQUENZA CRUDELE DI VOLTI SOSPESI IN SILENZIO
...SONO ANCORA UN RAGAZZO...
QUANDO FINIRANNO LE ALLUCINAZIONI?
QUALI ALLUCINAZIONI?
ANDREA PAZIENZA©

QUESTE NEVI ERANO DELL'ALTRANNO O DI MILLE ANNI FA
ESSI NON SONO TRASCORSI
IL 77, 78 SONO QUI.
SONO GLI DEI DI QUESTO BIANCORE
discenderemo le scale muti e Tremanti...
...PERCHE' AVETE VISTO UN POETA...
L'OSCURITA' della COSCIENZA NON TEME DIO, BENSI' LE SUE STATUE.
Dans la tête de la maman
PER NON MOLTO ANCORA SARANNO SULLE MIE BRACCIA I SEGNI DEI BUCHI...
NELLA FRAGRANTE ARIA DI PRIMAVERA LA PICCOLA JOY PASSEGGIAVA SUI CIOTTOLI. LA PICCOLA KITTY LE SI AWICINO' IN SILENZIO, RECANDO IN MANO UN PICCOLO TESCHIO. LA PICCOLA JOY LE CHIESE: -DOVE L'HAI TROVATO?- LA PICCOLA KITTY LE RISPOSE IN UN SOFFIO: -DANS LA TÊTE DE LA MAMAN-
ANDREA PAZIENZA

POKER
INVITO 500.
CHI APRE?
VISTE.
VISTE LE + 500. CARTE.
DUE CARTE PER ME...
NO.
MILLE.
ALL'ASSO.
BUONA.
ANDREAPAZIENZA1978

ARDI E NON TI CONSUMI
SOLITARIA
ALL'ANGOLO DEL GHETTO
TORCIA VIVA
TANICHE D'ANGOSCIA
E DI PAURA
ALIMENTANO IL ROGO
NELLA TRAGICA PIAZZA
RAVEGNANA
AMORE SPOSA MORTE
TESTIMONI LA NOTTE
E I METRONOTTE
RAMAZZA
NON SPAZZARE
LA CENERE ROVENTE
SUL SELCIATO
CHE BRUCI ANCORA
NEGLI OCCHI DEL PASSANTE
E DEL CRONISTA
INCOMBUSTIBILI.

(su di una colonna in piazza Ravegnana, presso la quale si è ucciso un giovane)

LA MORTE TI GUARDA,
TI SEGUE LE SCARPE,
MA TU NON LA VEDI,
HAI TROPPO DA FARE
TI PASSA VICINA,
QUASI TI SFIORA
MA TU NON LA GUARDI
HAI TROPPO DA FARE
DEVI GUARDARE DENTRO LA BORSA
DEVI GUARDARE DENTO NEGLI OCCHI
SENZA TROVARE MAI L'AMORE
QUANTO TI FERMI
SFIORI LA MORTE
QUESTA VOLTA E' LEI
LA VEDI PURTROPPO
MA NON HAI AMATO
HAI SOLO BUTTATO.

JAK
(aula 1 di Palazzo Hercolani)

LA MORTE
QUESTA SCHIAVA SENZA ORE E GIORNI
NON SI MUOVERA' DI QUI
SI CIRCONDA DI OMBRE E DI FALSO PUDORE
IO L'AMO PER SEMPRE COME PRIMA
NON DI MENO AMO GLI ODORI
NELLA SUA BORSETTA
L'AMO PER SEMPRE SENZA PAROLE
EPPURE NON C'E' MOTIVO
CHE ESSA PASSI
ATTRAVERSO GLI OCCHI
DI CHI?
DI ME O DI VOI
NON NE SA NIENTE
NON C'E' COLORE PER LA MORTE
C'E' CALORE PER LA MORTE
CHE TUTTI DICONO
COMINCIA SEMPRE PRIMA
CHE TU CHIUDA LA PORTA.

TAPPETO
(aula 1 di Palazzo Hercolani)

RICORDO DI UN VISO DI DONNA
RIMPIANTO DI UN TEMPO PASSATO
CENTO VERSI DI CANI RABBIOSI
VENTO SPORCO CHE INSABBIA LE CASE
MIA MADRE CHE PARLA, CHE PARLA...
CERTEZZA DI MORTE
ANGOSCIA
ORA.

(aula 2 di Palazzo Hercolani)

SCENA 3

Retro di una piccola e scalcinata osteria.
Interno. Notte.

Attorno ad un tavolo si parla di tutto: dal pettegolezzo alla profezia. Si rileggono questi testi di morte. È facile diventar torbidi, acidi, cupi ed isterici. Si ricrea il bisogno di sconfiggere un invisibile nemico.
Eppure non è più necessario *premunirsi* contro la morte, contro questi pensieri di morte che riappaiono nei nostri spazi di vita; che seminano dubbi, stimolano discussioni ed illuminano concezioni diverse della morte. Da quella dilacerante, disastrosa e tragica, propria della borghesia, alle tracce di analisi teorica, proposte dal vecchio Mao: « quando qualcuno muore bisognerebbe fare una festa », egli affermava, nella convinzione di celebrare la vittoria della dialettica e la distruzione del vecchio. Una visione sorretta dalla convinzione che la paura della morte limiti le capacità di lotta contro lo sfruttamento presente. In questo senso una visione epicurea, ma al contempo teologica: anche Platone, nel Politico, descrive la resurrezione alla fine della rivoluzione mondana — anche se la pensa « jubente Deo, ac daemonibus ministrantibus », come fa notare M. Ficino. Una concezione *idealistica* della morte che, fuoriuscita da ristretti cenacoli di intellettuali-militanti, ha permeato anche l'avanguardia intellettualizzata dei non-garantiti. Una visione che ha reso la sinistra rivoluzionaria impotente di fronte al crescente numero di giovani compagni che si suicidano.
Nella periferia, nascosta, del *Movimento*, invece, è sopravissuta una percezione della morte più realistica, più vicina al materialismo, drammatico, engelsiano, meno dimentica delle difficoltà. Una visione al contempo *terribile, tenera* e *disperata*. Ma pure essa impotente, poiché vittima di una visione pessimistica e crudele del rapporto uomo-natura. Concezione che rimanda, troppo spesso, al bisogno di organizzazione, di partito, travolgendo, anzi plagiando, la giusta esigenza di rapporti umani migliori. Analisi e teorie che, troppo spesso, rischiano l'ideologico e che ci mostrano l'inesistenza di un modo rivoluzionario di premunirsi contro la morte.
È scavando nei sentimenti, nell'emozione, nelle *pratiche* offerteci dagli ultimi trambusti storici, che è possibile cogliere un ulteriore modo di porsi di fronte alla percezione prementale della morte.
Un modo d'essere, di fronte alle cose della morte, ove sovrano non è « colui che è come se la morte non ci fosse », ma colui che, attraverso la ricerca del proprio essere sociale/reale/spirituale, si *riappropria* della morte, prodotto e sogno sottratto alla valorizzazione ed allo scambio e ricondotto alle proprie richieste sociali, alle necessità della propria trasformazione sociale.
(È stato vero pure a Milano, con la magnifica folla che salutava Fausto e Iaio. Era facile capirlo fra i pugni stretti di rabbia e gli occhi forti di pianto, Sentirsi, capirsi.

« *Spero che la tua nuova evoluzione*
sia piacevole »

scrive, con amore, Celina a Iaio).
Questo diverso modo d'essere di fronte alle pulsioni di

LA FINE NON COMINCIA MAI
È MORTA PRIMA DELLA NOSTRA VENUTA
LE REGOLE FANNO MENTE COMUNE
AL DECESSO
VOMITO DELLA GENTE
FAME E GALERA NON NE ABBIAMO
INVENTARONO TUTTO SENZA VEDERSI
E SE NON LO FACESSERO ADESSO
PENSO CHE STAREBBERO MALE
COME LAZZI DI GRANITO.

(via Petroni)

VADO VIA
VIA COL PRIMO TRENO
VADO A CERCARE UNA FABBRICA
OVE POSSA SCRIVERE SUI MURI.
VADO VIA
VIA DA QUESTI ESERCITI
VIA DA QUESTE MASSE
IN ESSE MARCIA
LA NUOVA PREISTORIA.
VADO VIA
VADO VIA COL PRIMO TRENO
VIA DALLE MAREE DEL NOSTRO TEMPO
CHE HANNO TROPPO
TROPPO BISOGNO
DELLA RELIGIONE
DEL PANICO
DELLE SFUMATE SPERANZE.
VADO VIA
PERCHE' IL PESO DELLA
VERITA'
ANCHE SE NON DETTA
MI SPINGE A COMINCIARE
D'ACCAPO
DOVE NON C'E' CERTEZZA
AL TIMONE DI UNA
VITTORIA
CHE NON HA DATO
CERTEZZA.

(via Quadri)

NELLA FRAGRANTE ARIA DI
PRIMAVERA
LA PICCOLA JOY PASSEGGIAVA
SUI CIOTTOLI.
LA PICCOLA KITTY
LE SI AVVICINO' IN SILENZIO
RECANDO IN MANO UN PICCOLO
TESCHIO
LA PICCOLA JOY LE CHIESE
— DOVE L'HAI TROVATO? —
LA PICCOLA KITTY LE RISPOSE
IN UN SOFFIO:
— DANS LA TÊTE DE LA MAMAN —

(atrio di Palazzo Hercolani)

LO SENTI
IL VENTO DELLA
MORTE
CHE CANTA E BALLA
DI LA' NELLA STANZA.
PARLANDO
DI LUI
HO PARLATO
CON TE
PARLANDO CON TE
HO PARLATO DI
LUI.
ANCORA NON
HO CAPITO.
SON TROPPO
OCCUPATO
A STAR MALE

morte ci è riproposto anche da queste poesie. Esse riescono, ancora, a rivelarci la nostra paura della morte, ad evidenziare la nostra impotenza, la nostra passività strumentalizzabile, la nostra paura di energie e forze a noi estranee e da noi non controllabili.
Ed è una paura che si trasforma in angoscia. In una angoscia apparente e non precisata. Doppiamente terribile. Una paura che si traveste: è la polizia, il candelotto, la nostra stessa molotov, la nostra spranga. In questo capiamo come l'incombenza della morte è facilmente, finalisticamente, adoperata dal potere, usata scientificamente dalle religioni « attuali » per controllare ciò che, presumibilmente, prevedibilmente, non potrà essere controllato.
Ma non è più l'ottimismo sul *ruolo delle masse* che ci consente di controllare queste pulsioni di morte; né la *solidarietà comunista*, nella vita e nella lotta, ci permetterà di ammorbidire il nostro rapporto con le paure e le disgrazie del mondo.
Categorie e concetti fittizi questi, che non portano altro se non un rapporto idilliaco con i movimenti *passati*, ed un rapporto suicida con la realtà presente.
Il problema è la sintonizzazione del nostro vissuto con la ricerca esistenziale di altri soggetti che, con noi, lottano e vivono; capirne i sentimenti, il pensiero e le emozioni; capire cioè, una volta per tutte, che nel movimento non passano, solo, divisioni di linea, di analisi, di scelta di obiettivi, ma divisioni sulle nostre paure, sulle nostre inibizioni, sui nostri fantasmi, sul nostro modo di isolarci o di conquistare nuovi rapporti collettivi. Capire per scavare e ritrovare se stessi.
Questo non vuol dire cessare di vivere politicamente, dire addio alle armi.
Anzi, vuole dire introdurre nuove pratiche, ricchezze e conoscenze sui sentieri della critica delle armi; per mettere, caso mai, in discussione il modo in cui, fino ad ora, abbiamo usato queste armi. Per prolungare, direi dilatare, la *critica della politica* fino alla lotta armata.
Capendo cioè, che anche la morte e la sua percezione emotiva ci divide, ci provoca costantemente nuove insicurezze. Ma capendo anche che, sulla strada della *ricerca interiore*, dell'analisi della perdita di identità, come fatto stabile nella nostra attuale esistenza, la morte non è più un pericolo incombente, un'agonia sconosciuta. È un fatto *reale*. Non è più fantasia di annullamento della realtà, di determinazione del suo opposto. L'istinto di morte ci spinge, anzi, ad una ricerca dell'*oggetto* e della *relazione oggettuale*. Ad una *rivitalizzazione* dei nostri rapporti, dei nostri pensieri, della nostra realtà. È un fatto reale. E finisci con amarlo. La morte è soffice. L'avvertiamo, dolcissima, nel vento. Incapace, ormai, di intimidirci.
Ed il pensiero del suicidio non è più una grande consolazione, ma ci aiuta, ugualmente, a trascorrere parecchie cattive notti. Contro ogni feedback da incontri ravvicinati di terzo tipo. Sconfiggendo la produzione di pulsioni di morte come ulteriore figura del capitale.
Stiamo rendendo il nostro primo atto di riconoscimento alla morte. Limitandoci a *subirla*.
Nella convinzione che non si nega la paura, la morte, l'insicurezza dialettizzandola, e che non si è completamente

PER CAPIRE.
MA SENZA IL
VENTO DELLA MORTE,
CHE PORTA CON SE
SOLITUDINE,
NON AVREI MAI
PARLATO
CON TE.

(via del Bibiena,
vicino all'Osteria 1900)

LA NECESSITA' DI RINUNCIARE ALLE
ILLUSIONI
DI UNA DIVERSA CONDIZIONE
È LA NECESSITA' DI RINUNCIARE
A UNA CONDIZIONE
CHE HA BISOGNO DI ILLUSIONI.
(aula 1 di Palazzo Hercolani)

all'offensiva, che non si fanno compiutamente i conti con i nuovi comportamenti, se non li si *subisce* anche nel loro « intimismo » ed « individualismo ».
È un terreno difficile che è bene affrontare senza il conforto e l'aiuto di vecchie categorie — teoriche e storiche, marxiste ed antimarxiste — che nulla hanno più a che fare col nostro vissuto reale, e fantastico.
Ciò che conta è il *divenire*. Non l'avvenire, né l'accaduto.

VEDREMO
IL TUO CORPO
MUTILATO
GIORNI,
ORE,
MINUTI DI NOSTALGIA
E IL TUO FUOCO
SPENTO
E NOTTI INSONNI.
DISCENDEREMO
LE SCALE MUTI
TREMANTI.
IL SUO VOLTO
INCREDIBILE E SCARNO
VISIONE
INCONFONDIBILE
GUARDEREMO ATTERRITI
LE FOGLIE SECCHE
FRIABILI
CHE MUOIONO
PER SEMPRE.

DA MARIO A TAPPETO
(aula 1 di Palazzo Hercolani)

ROSSO, MA NON SONO MOLTO SICURO
POTREBBE ESSERE IL COLORE DEI TUOI
PENSIERI
INVECE È IL COLORE DELLE TUE LABBRA.
RIMANI ANCORA SERIO QUANDO TI DICO
CHE HO DA SEMPRE CERCATO
DI IMMOBILIZZARE
LA PERSONA CHE CAMBIA ESPRESSIONE
PROPRIO COME FAI TU
TI CONFESSO
CHE PAROLE CALDE E PUNGENTI
MI HANNO TRASFORMATO
NON RIESCO PIU' A PESTARE IL FUOCO
ACCESO DA ALTRI CHE NON RICONOSCO
STAI ZITTA
PARLAMI DI TE
SCUSAMI
MI STAI CERCANDO SENZA VOLERLO
IO CERCO TROPPO I TUOI SENI INQUIETI.

(aula 1 di Palazzo Hercolani)

IL CUORE SPEZZATO
DI GESSO
INCONSUETO PROCESSO
IRREVERSIBILE
SEQUENZA CRUDELE
DI VOLTI
SOSPESI
IN SILENZIO.

(piazza Verdi)

RICORDI DI
GIGLI
NEL VENTO
COSTANTE
E IL TUO CORPO
RAPPRESO
E IL TUO VISO
DISFATTO
UMIDI
RIGAGNOLI
DI PAZZIA
SEQUENZE
INTERMINABILI
FACCE
SOCCHIUSE
SOLITUDINE
IMPENSABILE SILENZIO
PRONTO
RICORDO
INCONTRASTATO.

(aula 1 di Palazzo Hercolani)

SCENA 4
Piazza Verdi. Esterno. Giorno.

Alcuni « mimi » *volteggiano* sulla piazza. Molti compagni, sotto il sole, osservano divertiti. Qualche brandello di coda per la mensa universitaria si intrattiene all'ombra di pomodoro.
L'educazione del corpo, in questa società, è quella tendente a produrlo come *fantasma erotico*, come *sogno permanente*. Per poi, attraverso il controllo dei nostri bisogni emozionali, venderlo, trasformarlo in feticcio, in forma valore, in materiale assoggettabile alle variazioni del valore, alla superiore capacità di sintesi sociale della merce imperitura. In un mondo ove la merce domina tutto ciò che è vissuto. Il peso di questo dominio capitalista sulla nostra esistenza individuale, ci porta a comportarci, rispetto al corpo, secondo le scelte che già abbiamo compiuto nei confronti dei valori, irrazionali ed assoluti, che la società ci impone. Per questo all'autonomia ed alla liberazione radicale del « nostro » corpo, alla soggettività organizzata, siamo portati a sostituire l'organizzazione della soggettività, dove l'organizzazione domina il radicale nell'illusione dell'autogestione. Mentre si è gestiti dal capitale.
Ci si limita cioè ad usare, ad organizzare, il corpo *esistente*, assimilatore di contenuti a lui esterni, capitalizzato e capitalizzante.
Non si lavora organicamente per portare alla luce le capacità e le libertà invisibili, per trasformare la corporeità in coscienza in energia.
Non lavorare in questa direzione significa porre, costantemente, l'ostacolo del nostro corpo sul cammino dell'atto creativo. Vivere con la paura del corpo, con la paura che « cada » di fronte alla malattia, alla bruttezza, alla vecchiezza, al poliziotto che carica. Che non sia all'altezza dello sforzo imposto, quotidianamente, da questa società, delle difficoltà della « prima fila » o del passamontagna che si cala sul volto.
È possibile però intravedere, ed intuire, spiragli, deboli trame, processi d'escalation, attraverso i quali soggetti sociali, giovani ed irregolari, risalgono lentamente la china della liberazione del proprio corpo.
Questi spiragli si aprono con la rottura drastica col tempo-tagliato della produzione, col tempo-merce di una società ove « il tempo è tutto, l'uomo non è niente; egli è tutt'al più l'incarnazione del tempo ». Tramite la lotta ad un territorio urbano, ad uno spazio che è la glaciazione visibile della vita, l'isolamento programmato della popolazione. Attraverso la negazione ed il *consumo* di una cultura uscita dalla storia e senso di un mondo senza senso. Ed ancora tramite l'uso di alcune « tecniche » di liberazione del corpo che riproducono una nuova cenestesi — intesa non più come caos indifferenziato di sensazioni, ma come capacità di coinvolgere tutti i punti del proprio corpo in una serie di sensazioni comuni, di euforie controllate, di trascendenze. Una nuova capacità di dememorizzare il corpo. Siamo — lentamente, ma ci siamo — sulla strada di quel *denudamento*, di quella lacerazione della propria *maschera quotidiana* che è stato la base e l'originalità di alcu-

ANIMALE
QUESTO ASSURDO PAGLIACCIO
GETTATENE I FILI NEL FANGO
TAGLIATEGLI LE MANI, LE SPALLE,
LA VOCE.
MA NON ABBIATE IL CORAGGIO
DI CHIAMARLO UOMO.

ALLEN '78
(via delle Moline)

ne « tecniche » di Grotowskj per la formazione dell'attore. Ma questa volta fuori da ogni momento aristocratico, fuori dal *mestiere*, fuori dalla scena, fuori dal campo dell'iniziazione.
Oltre la « zona B » di qualche festa.
Dentro una linea di tendenza.
Dentro una ricerca delle radici dell'uomo e di noi stessi.
Si definisce cioè in queste *aree di progetto* una strategia del corpo, che si sviluppa nella densità, violenta e disillusa, di trame, che si spingono sull'unico terreno non controllabile da parte del potere: il terreno della *pratica quotidiana dei rapporti*; una pratica ove un soggetto irregolare, atomizzato e marginalizzato, mette a nudo la propria vitalità sulla base materiale della trasformazione del proprio corpo, nel *consumo* dello spazio, del tempo, della cultura.

DIFFICOLTA'
TANTE DIFFICOLTA'
MA LE COSE
UN GIORNO
SARANNO COMPIUTE
SUCCESSO?
COSA SARA' SUCCESSO
NELLE CITTA'
DAGLI ENORMI GHETTI
DORMITORIO?
SUCCESSO?
COSA SARA' SUCCESSO
DEI GIOVANI
NELLE STRADE
NELLE PIAZZE
DI COLORO CHE ANCORA NON
SANNO
VOLARE.
CHE NE SARA' DELLE COSE CHE
OGGI
RITENIAMO IMPOSSIBILI
DELLE COSE CHE
OGGI
RITENIAMO LE PIU' SEMPLICI
LE PIU' BELLE
CHE NE SARA' DELLE DURE
SBARRE DELL'IDEOLOGIA
QUANTI AVVENIMENTI
ANCORA
CI COSTRINGERANNO
NEL SOGNO DELL'UNIVERSO
NEL RICHIAMO DELL'UTOPIA...

(Via Mascarella)

TOGLIETE LE SERRATURE DALLE PORTE
TOGLIETE ANCHE LE PORTE DAI CARDINI
TOGLIETE ANCHE I CARDINI DAI MURI
TOGLIETE ANCHE I MURI DALLE GABBIE
TOGLIETE ANCHE LE GABBIE DALLA CITTA'
TOGLIETE LE CITTA' DALLA TERRA
RIPRENDIAMOCI LA VITA

(Vicolo De Rolandis)

LIBERATE LA VOSTRA LINGUA
USATECELA PER AMARE
E NON PER LECCARE IL CULO
AI VOSTRI PADRONI

(Vicolo De Rolandis)

SCENA 5

La più cruda luce diurna illumina un'aula del Tribunale di Bologna.

È in corso la settima udienza per i fatti di marzo.

Sentiamo la necessità di parlare, per esteso ed in particolare, di questo processo. I travagli della stampa, però, ci rubano la necessaria attualità. Ci spingono a rimanere sulle poesie.
Ma queste non sono che pre-testi.
Il distacco, la contemplatività, non si addicono al *Cerchio*. Nato per sopportare e sostenere le contraddizioni, nella convinzione che solo in esse è depositata la nostra speranza.
Ed il demone della contraddizzione infuria in questo processo.
Sempre, dopo le burrasche improvvise, il potere escogita nuove consuetudini, per far assurgere, a presupposto di tutto, cause demoniache, criminalità latenti, pazzie di pochi in grado di plagiare intere masse. Tutto ciò poiché il potere è costretto a nascondere, agli occhi della gente, le origini, le cause, la natura di un fenomeno sociale. Cose che, altrimenti, renderebbero comprensibile, la necessità dell'esistenza di quei fatti.
Così, in questo processo, il potere si sforza di innalzare il *Movimento* del '77 nell'astratto del giuridico. Di togliere di mezzo il *mondo vero*, quello dei nostri bisogni, della nostra realtà. Di renderlo inattingibile, impromettibile, irraggiungibile.
È uno sforzo extraumano. Non può che fallire. Lo si capisce già dallo scenario che si è costruito attorno a questa sessione. Nelle mille perquisizioni. Nelle eterne code all'esterno di un'aula forzatamente vuota. Negli articoli consenzienti dell'*Unità*. Nelle quotidiane diatribe con l'intelletto grossolano del dott. Rossi; con le sue, fanciullesche, provocazioni; con i suoi piccoli obiettivi, vili e mediocri. Con i suoi comportamenti risibili — in chi li mantiene —, ma lucidamente tesi — per chi, più in alto, li ha ordinati — a creare paure, tensioni, e provocazioni in tutta la città.
« Ma nel paese degli uomini mansuefatti c'è pur sempre un buon numero di arretrati e di non domi »: per il momento essi si raccolgono nel campo dei non garantiti, dei non rappresentabili, più che in qualsiasi altro luogo. Fra costoro, i compagni che più amiamo, siedono, politicamente selezionati con cura, sulla panca degli imputati. (Fra gli altri Bruno Giorgini, da qualche giorno, irriconoscibile, in giro per la città. Benvenuto!).
Ma non è loro compito sopportare queste leggi. Confondersi.
Ce lo hanno spiegato, all'apertura, in un documento. Bello, dobbiamo dire, senza atteggiamenti patetici. « Siamo abituati a concepire un documento come il tempo che l'ha prodotto ». E questo, letto da Diego, sta ancora esposto all'aria umida del suo tempo. Ci spinge a pensare dove vogliamo arrivare. Perché « un giorno si dirà forse di noi che, *volgendo la prua a occidente*, anche noi *speravamo di raggiungere un'India*, ma che fu il nostro destino naufragare nell'infinito? Oppure, fratelli miei? Oppure? »

Nietzsche

L'aria secca della storia

Paolo Lanaro

1. « Vi scorderete il senso delle proporzioni! »
e queste compromissioni artrosiche
leggere che la testa non
si abbassa comunque ma giorno
per giorno si avvilisce (e sogna
cieli zuccherini in una stanza) visto
che s'infuria io non so non credo
quello che può essere civile e non vorrei
che morisse lo stoppino e a tutti
ci toccasse di rimanere al buio, allora
eccoti:
  il giornale
  un ticket sessuale
  un amico-carogna
  il cuore di un maiale
e come un ragno attendi qui nelle sottili
vibrazioni della tela la presenza
della vittima il nero
oggetto della tua persecuzione;

2. ora stringe l'autunno stringe
più forte e si servono zuppe
ancora più dense. Ora né me, né te,
né loro tantomeno sanno a che santo
votarsi volendo sfuggire a questo Ossificato
Pragmatismo. Vedete
di aggiungere peperoncino ai vostri
intrugli, vedete di capire un poco
prima dell'infamia generale;

3. ma le griglie (annusa) funzionano abbastanza
tanto che amori (traspirazioni e labbra)
rimangono sospesi a patto che gli incarichi
siano resi definitivi. Eppure
(soffia) una massiccia quantità di fiato
è sprecata malamente a decantare
la bellezza del pelo lucente del coniglio
a chi non regge il vostro metodo ottuso
di cecchini e tuttavia (l'inutile intonando)
finirete comunque per dormirci (in questa conca)
che per me e per quanto mi riguarda
ho ancora un sonno che fa invidia e quindi
con apposite delibere sarete sgomberati,
fori crepe lavandini (avverte) in pratica clorati
certo (prendendosi le tempie)
rischiando qualche toppa qualche
gasatura (sibili, s'intende, verso sera
nell'ombra delle polveri bagnate);

4. fu allora, da un posto in cui si mise,
che il moscerino rosso vide
rompersi le ali e appiccicato
a una lampada di quarzo
(spremuta tutta la sua pena) cominciò
a contare uno per uno i punti persi
e i punti guadagnati, l'osso nerastro
degli anni consumati;

5. quanti bambini saltellano in libere
esperienze di gruppo nei giardini
potabili delle Dame Inglesi?

quante praticano l'agopuntura
preventiva e desiderano avere
un bel corpo rassodato?

quanti canarini inciondolati
che cambiano le penne come
tu cambi la sottana?

l'uomo impallidisce nel concreto
farsi carico degli amministrativi:

andare avanti ritrovare l'aria secca
della storia, l'inerzia su un angolo celeste,
ripararsi prima
che i tuoni comincino a scoccare,
che il controllo del cielo sia compiuto
fino in fondo;

6. così si sterrano montagne
(e sotto i tunnel vuoti d'occhi)
nel senso che bisogna sviluppare
(e mani e morti e porci)
la solidarietà democratica e avviare
(e seni e donne) le riforme in base
a una logica scala di priorità.
Così i morti avranno sedi
decorose, così vi saranno
stalle per i porci
e aumenterà la produzione
di forcipi di smalti di siliconi;

7. e intanto ponti di ferro s'innalzano
e tubi d'acciaio si incrociano
e soli di fuoco si spengono
e mondi lontani deflagrano

e la vita un brivido che passa lungo
si muove dal cervello a scendere
le grige derive superiori per i nodi
linfatici all'altezza
del cuore traboccando
piume e sangue inverrucandosi
negli interstizi polmonari

(finché diverrà calcolo ipotesi
perfida ragione alberatura
sempreverde...);

8\. . . . . .
nessuno si conosce in mezzo alla fiumana
dei sottopassaggi e in verità la storia
ne trascina via a decine ogni mattina

e masenghini? e bertinotti? e serradura?

un giorno occorrerà
esaurirgli le scorte di abbandono
indurli
oltre i limiti della resistenza
. . . . .

9\. se avevano scritto che un paese
si misura da come trattano gli anziani
— in quei metri e metri bianchissimi
di calce in gore di carne viva — il suo
privato reticolo di verde e di distretti,
di municipalità e di stemmi,
avevano pensato in quei frangenti il modo
di equilibrare lo sviluppo:
bassi salari e alta mobilità
(mai bassa mobilità e alti salari)
e avevano lanciato un programma d'intervento
per le produzioni maggiormente in crisi
— cioè,
la mia idea sarebbe stata una pianura
musicale, una nuova Rinascente
per i popoli lombardi, voglio dire
che venivano avanti con tamburi,
con vesciche di vento, con le bande
colorate in rosso, in verde e in blu,
ridendo come gatti le visiere
alzate appena per vedere;

10\. dunque:

eccedente il peso aldilà
delle norme che regolano
il trasporto dei corpi verso
le zone confinanti.

Le agenzie comunicano
che occorre uno speciale
permesso per assistere
alla strage dei molucchesi.

Questi mesi saranno un duplice
supplizio per ricordarmi il valium,
per decidermi a lasciare
i percorsi rettilinei;

11\. ma ora ricorda che domani
là ho deciso di aspettarti
sulla Prospettiva Nevski per sentirti
arrivare da lontano. Attraversando
sorsi di silenzio nastri
infilando vorticosa mi hai pregato
di chiudere col piombo le vetrate.
E sarà stato un modo di amare
che induriva o forse è stato
un modo di amare che cambiava,
sarà, dicesti, meno amaro ritirarsi

al cambio della guardia
sulla Prospettiva.

Dopo l'epistemologia

Roberto Bergamini

« La vera figura nella quale la verità esiste, può essere soltanto il sistema scientifico di essa. Collaborare a che la filosofia si avvicini alla forma della scienza — alla meta raggiunta la quale sia in grado di deporre il nome di *amore* del *sapere* per essere *vero sapere* — ecco ciò che io mi sono proposto ». Così Hegel scriveva nella prefazione alla « Fenomenologia dello Spirito » avanzando le pretese della dialettica, come metodo scientifico e necessariamente tale, ad essere conoscenza « vera » della realtà. In questa pretesa la dialettica si trova però di fronte, come ostacolo e sfida, le scienze positive della natura con la loro precipua pretesa di scientificità. Se non vuole negarsi, la dialettica deve allora ricondurre alla sua giurisdizione le scienze. A questo scopo Hegel distingue fra il « processo di originazione » e i « lavori preparatori » della scienza e la « scienza stessa », sicché l'empiria si fa scienza attraverso la sua organizzazione e questo è poi il compito della dialettica. Sempre Hegel scrive: « Quella che ora si chiama fisica, si chiamava una volta filosofia della natura: ed è considerazione teoretica, e cioè pensante, della natura. La quale considerazione, da una parte, non procede da determinazioni che sono estrinseche alla natura..., dall'altra è diretta alla conoscenza dell'universale di essa, in modo che questo universale sia insieme determinato in sé: alla conoscenza, cioè, delle forze, delle leggi, dei generi. E questo contenuto non deve essere meno aggregato; ma disposto in ordini e in classi, deve assumere l'aspetto di un organismo ». Ma proprio in questo brano è racchiuso un fraintendimento profondo delle scienze positive della natura e della loro metodologia. Hegel sembra essere convinto della possibilità di ricomporre in una unità organica il sapere « naturale ». Ma questo programma non può non impattare disastrosamente con una scienza la cui unica « organicità » e giustificazione è nell'accrescersi della conoscenza e non certo nella sistemazione teoretica di questa.

La scienza moderna non è mai riducibile alle sue teorie, perché lo scopo della scienza non è visto nella produzione di queste, al contrario la proposizione delle teorie è funzionalizzata alla produzione di ulteriore scienza. Così la scienza muta continuamente le sue basi metodologiche e teoriche e questa continua modificazione rende risibile ogni tentativo di fissare una volta per tutte la « dialettica » della natura. Per questo Engels avverte che le leggi della dialettica vanno modificate ad ogni nuova scoperta. È un giusto avvertimento, scarsamente seguito per altro. Anzi normalmente si è scelta la strada opposta. Vale a dire quella di irrigidire la dialettica in una logica categoriale. Le categorie da logiche si fanno poi ben presto categorie dell'essere, proprio utilizzando quelle istanza materialistica che dovrebbe o avrebbe dovuto impedire questa degenerazione, sicché la dialettica diventa un ontologia e una meta-scienza. Deve quindi considerarsi una forma di conoscenza superiore a quella scientifica ed è perciò costretta o a negare contenuto empirico e legittimità alle scienze positive della natura o a svolgere una specie di funzione legittimante a posteriori nei confronti di queste.

Se poi nel primo caso la dialettica, almeno, corre dei rischi — i rischi delle sue pretese — e così facendo mantiene una tensione, che frequentemente si trasforma in contrapposizione e scontro aperto, fra sé e una materialità che, rivendicata come idealità occulta, si rifiuta cocciutamente alla negazione della sua autonomia, nel secondo caso ogni contraddizione scompare dall'orizzonte concettuale; rimane solo un inseguimento, perpetuamente frustrato, dell'empiria da parte di una teoria che si assume volontariamente il compito di propagandare una concezione della natura in cui, dietro il travestimento dialettico, essa appare come necessariamente data in modo immediato e semplice e la conoscenza scientifica appare come « naturalmente » oggettiva, magari anche contro se stessa.

La dialettica trasformatasi in apologia si prostituisce, ma l'apologia si noti non è apologia della scienza: è la scienza « dialettizzata » che diventa apologia di una concezione filosofica inguaribilmente « naturalistica », ultima figura del positivismo ottocentesco.

Il passaggio dall'egemonia alla subordinazione è poi il passaggio del Diamat dalle durezze dell'epoca staliniana alla nuova filosofia sovietica. Da una concezione della scienza che rifiuta la relatività, la quantistica, la genetica, per l'ottimo motivo di non riuscire a prevederle, né di volersi modificare per accettarle, a una concezione della scienza che accetta tutti, o quasi tutti, i risultati della scienza moderna, a un prezzo però: quello di tradurli in un altro linguaggio dimenticando che il linguaggio scientifico è per sua natura intraducibile, null'altro essendo che un insieme di relazioni e protocolli, complessivamente significanti certo, ma proprio per questo assolutamente insignificanti se assunti fuori dal contesto operativo che solo ne assicura la significazione e l'intelleggibilità.

Ciò comunque che unisce questi due modi di porsi della dialettica nei riguardi della scienza è la decisione di trovare all'interno stesso delle teorie scientifiche l'applicazione della dialettica e le contraddizioni. In realtà questo tentativo dimentica le profonde differenze fra mondo naturale, teorie scientifiche e realtà sociale.

« Il metodo delle scienze della natura, l'ideale metodologico di ogni scienza riflessiva e di ogni revisionismo, non conosce alcuna contraddizione, alcun antagonismo nel proprio materiale. Se tra singole teorie sussiste qualche contraddizione, ciò è soltanto un segno del grado ancora imperfetto finora raggiunto dalla conoscenza. Le teorie che sembrano contraddirsi a vicenda debbono trovare in queste contraddizioni i loro limiti od essere perciò sussunte, dopo aver subito opportune trasformazioni, all'interno di teorie più generali, dalle quali le contraddizioni sono definitivamente scomparse. In rapporto alla realtà sociale, invece, queste contraddizioni non sono segno di una concezione scientifica della realtà ancora imperfetta, ma appartengono piuttosto inesorabilmente all'essenza della realtà stessa, all'essenza della società capitalista... Da questo punto di vista, la

stessa contesa tra il metodo dialettico ed il metodo « critico » (o materialistico volgare, machistico, ecc.) è un problema sociale. L'ideale conoscitivo delle scienze naturali che, applicato alla natura, serve appunto al progresso della scienza, quando viene riferito allo sviluppo sociale, si presenta come mezzo della lotta ideologica della borghesia ».
In queste righe di *Storia e Coscienza di classe* Lukacs coglie esattamente il punto: le teorie nelle scienze positive della natura sono definite tali in quanto esenti da contraddizioni. È questa una richiesta metodologica irrinunciabile se le teorie devono servire alla predizione e al calcolo. La ragione scientifica non è una ragione teoretica, ma una ragione « strumentale » funzionalizzata al dominio della natura (Scheler ha giustamente definito la scienza come sapere per il dominio — Herrschaftwissen).
Con Lukacs la dialettica si estranea dunque dal mondo della realtà naturale e lo fa per una decisione di principio: « Nella conoscenza della natura non sono presenti le determinazioni decisive della dialettica: l'interazione fra soggetto ed oggetto, l'unità fra teoria e praxis, la modificazione storica del sostrato delle categorie come base della loro modificazione nel pensiero... ecc. ».
Ma questa estraneazione è più apparente che reale. La virtuosa decisione di abbandonare le singole scienze a se stesse, vale a dire alle loro proprie metodiche, si accompagna alla scelta di fare della natura una « categoria sociale ».
Nasce da qui tutto un filone interpretativo della scienza tipico del marxismo occidentale che tende a ridurre le scienze a forme ideologiche fino a esiti abbastanza paradossali, come quelli raggiunti in Italia a proposito del dibattito sulla neutralità della scienza dove le centinaie di pagine tese ad analizzare la non neutralità della scienza, il suo carattere intrinsecamente borghese quindi non « oggettivo », « non vero », la dipendenza dalle lotte delle classi; in breve il suo carattere storicamente determinato, non riescono a rispondere alla domanda di Colletti, rozza ma efficace: perché la bomba atomica cinese è uguale a quella americana?
Il punto è che si identificano, in modo idealistico, le scienze e il loro contenuto conoscitivo con il loro contenuto teoretico.
Ci si dimentica costantemente che, come scriveva Marx, « l'industria è il reale rapporto storico della natura, e quindi della scienza naturale con l'uomo » e che « la natura non costruisce macchine, non costruisce locomotive, ferrovie, telegrafi elettrici, filatoi automatici, ecc. Essi sono prodotti dell'industria umana: materiale naturale, trasformato in organi della volontà umana sulla natura o della sua esplicazione nella natura. Sono *organi del cervello umano creati dalla mano umana*: capacità scientifica oggettivata. Lo sviluppo del capitale fisso mostra fino a qual grado il sapere sociale generale, knowledge, è diventato *forza produttiva immediata*, e quindi le condizioni del processo vitale stesso della società sono passate sotto il controllo del general intellect, e rimodellate in conformità ad esso; fino a quale grado le forze produttive sociali sono prodotte, non solo nella forma del sapere, ma come organi immediati della prassi sociale, del processo di vita reale ».
Ma se accettiamo di considerare la scienza come forza produttiva immediata, se riconosciamo nell'industria il reale rapporto dell'uomo, in quanto essere sociale, con la natura, allora la stessa disputa sulla neutralità della scienza si rivela come oziosa. Certo la scienza è di parte perché la scienza è del capitale — più esattamente la scienza è *nel* capitale come organo del general intellect —; Marx scriveva nei Grundisse: « l'accumulazione della scienza e della abilità, delle forze produttive del cervello sociale, rimane così, rispetto al lavoro, assorbito nel capitale e si presenta, perciò, come proprietà del capitale », ciò però non implica affatto la sua non « verità », ma anzi proprio il carattere di parte della scienza ne fonda l'oggettività in quanto il modo di produzione capitalistico è « oggettivamente » un progresso rispetto ai precedenti modi di produzione. Nel capitale la scienza è « oggettiva » perché per la prima volta si fa forza produttiva immediata, il general intellect diventa strumento con cui la società umana regola il suo rapporto con la natura e in questo « ricambio organico » trova la sua « ragione » così come la scienza vi trova la sua verità.
Se, in definitiva, si accetta di concordare con il concetto di scienza come una delle « potenze intellettuali » del processo di produzione allora la conclusione da trarre è quella di Sohn-Rethel: « La scientificità e gli effetti emancipatori di queste potenze intellettuali non sono pregiudicate dal fatto che servono a valorizzare il capitale, giacché ciò presuppone invece la loro forza conoscitiva ».
La dialettica può quindi affrontare il nodo della « parzialità » e della « oggettività » e farsi in questo confronto logica del concreto, storico, processo materiale di produzione e riproduzione della società, e critica dunque di questo stesso processo, o sfuggire alla materialità della conoscenza scientifica, del processo di produzione, del dominio di classe per farsi speculazione astratta, « filosofia », sistema, « edificio concettuale in cui ospitare il tutto », ma una dialettica così ossificata davvero, per parafrasare una frase di Adorno, « di fronte alla società smisuratamente dilatata e ai progressi della conoscenza positiva della natura è simile a resti della riproduzione semplice in mezzo al tardo capitalismo industriale ».
La proposta implicita è dunque la scissione fra la gnoseologia e l'epistemologia e la definizione di quest'ultima come studio della crescita del sapere scientifico (come parte del general intellect come, ripetiamolo, forza produttiva immediata).
D'altra parte è proprio questo il terreno propostoci da Popper, da questo « epistemologo della età moderna » con la sua riduzione dell'epistemologia a logica della scoperta scientifica. Certo Popper è interessato ad usare l'epistemologia come l'ideologia dell'anti-olismo, proseguendo come al solito nella strada di rivolgere l'ostensibile efficacia delle scienze positive della natura e della loro metodologia, quindi, contro in marxismo, ma per fare questo con totale efficacia deve rompere con le epistemologie puramente formali e puramente razionalistiche e fondare la sua epistemologia sul terreno del realismo.
In questa operazione Popper è assolutamente al livello dello sviluppo del capitalismo e del mutato ruolo delle scienze e della tecnica nella produzione (intesa qui come produzione complessiva della società e delle sue basi materiali).
Nel mondo del capitalismo dispiegato e maturo la natura perde il suo carattere di alterità rispetto all'uomo, la natura si umanizza, come cosa dominata e perfino come cosa valorizzabile, sorge il nuovo mondo degli oggetti prodotti dalla tecnica e dalla industria. Ma come la natura umanizzandosi nella figura del dominio borghese diventa aliena all'uomo, anche il

mondo degli oggetti del lavoro umano appare come estraneo all'uomo: come una « seconda natura ». Tutta la ratio è concentrata nel general intellect che, fondato sulla divisione del lavoro e organizzatore scientifico di questa stessa divisione del lavoro, si presenta come demiurgico, creatore e suscitatore di nuove realtà e di nuovi mondi, addirittura di una diversa e superiore natura.
L'epistemologia si pone allora anzitutto come riflessione razionale e come studio attento delle regole per una creazione ininterrotta del nuovo e del, molto ironicamente davvero, sempre più umano. Suo compito l'avveramento dell'auspicio baconiano: « Et augebitur scientia ». Popper dunque. E come il « general intellect » si pone come necessità esterna ed esterna regola, come unica e solipsistica realtà obiettiva così in Popper l'obiettivo è la fondazione di una metodologia scientifica che esclude il soggetto conoscente (epistemologia senza soggetto conoscente si intitola un suo saggio) e la costruzione su questa epistemologia di una « demarcazione » che per sempre confini la libertà del soggetto a pura irrazionalità e a pura presunzione (o prevaricazione).
Di conseguenza il soggetto non ha per Popper « verità » in sé, il suo compito epistemologico è solo quello di produrre rumore teorico da cui il test severo della verifica sperimentale, scartando tutto ciò che è incompatibile con la sua norma, estrarrà in fine una « verità » parziale ma oggettiva. È la teoria della selezione naturale applicata alla conoscenza. Ciò però implica un graduale aumento della conoscenza scientifica, una continuità sempre più esatta (popperianamente nella teoria come rappresentanzione sempre meno falsificabile) del reale, una riducibilità logica della teoria superata a caso particolare della teoria che l'ha seguita. Ora Kuhn ha dimostrato le difficoltà connesse sia con la continuità che con la riducibilità, lui stesso è poi caduto in una epistemologia paradigmaticamente irrazionalista, il che poco importa, ciò che conta è la dimostrazione che l'adozione di una epistemologia coerentemente « antidialettica » porta a contraddizioni inevitabili sia sul terreno logico che sul terreno storico.
Il fatto è che Popper negando la soggettività rimuove la materialità dal suo schema teorico e non può che terminare in una intenibile confusione fra scienza e ideologia, facendo della logica della scoperta scientifica una logica « naturale » invece di farne la logica del rapporto fra l'uomo sociale e la natura.
Anche nel « realista » Popper in modo idealistico si identifica il contenuto conoscitivo delle scienze con le teorie scientifiche. Bisogna invece distinguere e scindere. Una scienza interna alla divisione del lavoro non può che dividersi in conoscenza positiva della natura, muta e incognita alla speculazione teorica, ma verificantesi nel lavoro, e in speculazione teoretica finalizzata al progresso della conoscenza positiva della natura, ed essenziale per questo, ma priva di obiettività — ideologica, anche se in senso non classico, riflesso della realtà sociale.
Scriveva Lenin che « l'attività pratica umana ha dovuto condurre la coscienza dell'uomo a ripetere migliaia di volte le diverse figure logiche affinché tali figure potessero assumere il significato d'assiomi » e ciò vale anche per quello che definiremmo « formulario » della scienza; come riassunto inorganico delle relazioni e dei protocolli che fondano la scienza, come sostrato materiale della formalizzazione, che anch'essa poi nei suoi elementi costitutivi e nella logica manipolatoria è riflesso di pratiche sociali tanto generali e consolidate da potersi presentare come concetti puri. Ma poiché la pratica scientifica è manipolazione, quando la scienza si formalizza è una ed autonoma quanto più la materia è manipolazione tanto più indipendente spinta ad essere residuo, sostrato nascosto.
Ciò fonda l'autonomia della scienza così come l'invenzione di sempre nuove formalizzazioni, sottoposte al « test » della loro funzionalizzazione produttiva ne fonda la norma.
In questa scissione epistemologica della scienza, in questa contraddizione, rinasce la possibilità di una dialettica; ma la dialettizzazione dell'epistemologia ha una conseguenza inevitabile: la sua riduzione a parte dell'economia politica. La dialettica si rivela e rivela ancora una volta la divisione del lavoro, l'espropriazione del sapere sociale, la sua sottomissione al dominio e la fondazione del « general intellect ».
L'epistemologia come scienza separata è allora metodica della divisione del lavoro, taylorismo del concetto puro e contemporaneamente come in Popper, giustificazione teoretica della realtà capitalistica come ratio « scientificamente » fondata, dissoluzione della totalità ad occultare la totalità del dominio, negazione della verità del soggetto come negazione della sua liberazione. Epistemologia come critica dell'epistemologia dunque, nella forma di critica dello sviluppo capitalistico.

Chiavi mancanti

Paolo Pullega

Tempi strani per gli intellettuali organici. Destinati al progressivo accantonamento da parte di un partito che si appresta ad occuparsi di ben altro che di elaborazione intellettuale, e che sta seguendo la linea del rapido apprendimento delle forme clientelari di gestione del potere, sembrano ormai trovarsi ad un bivio, tra accettare il compito di suonare il piffero alla restaurazione (i numeri speciali di « Società », nella loro veste domenicale da « fiore all'occhiello » insegnano), oppure riproporre il proprio ruolo di elaboratori originali di idee, di intellettuali almeno intellettualmente autonomi e capaci di pensare per pensiero proprio. Nella voce *« Avanguardia », scritta per l'enciclopedia einaudiana, Alberto Asor Rosa sembra riassumere esemplarmente le due posizioni: dopo avere « obbiettivamente » proposto modelli storici di rapporti tra avanguadia mente » proposto modelli storici di rapporti tra avanguardia politica e masse proletarie che possono essere avvicinati a tutto (anche agli attuali rapporti tra intellettuali del dissenso e classe operaia) meno che ai rapporti tra PCI e proletariato; dopo avere ricordato la ben nota critica condotta a suo tempo « ai partiti socialdemocratici di non essere stati molto spesso nient'altro che l'appendice dei loro gruppi parlamentari »; dopo avere osservato che « l'esperienza più recente del movimento operaio europeo occidentale » consiste nell'aggregazione delle masse « non più intorno, ma dentro il partito », che diviene in tal modo « un'articolazione poderosa della società civile e dello Stato più che il « reparto » avanzato dello schieramento proletario »; dopo averci dispensato dal valutare questa evoluzione in termini di teoria marxista, passa invece a riconsiderare l'avanguardia, intesa questa volta come fenomeno culturale, con uno sforzo di ripensamento teorico originale, interamente fondato su alcune categorie marxiane. Qui è possibile un ripensamento* ex novo, *dall'origine, da Marx.*

L'ampiezza dell'iniziale disponibilità teorica di Asor Rosa si rivela nel rifiuto di limitare ad un ambito eclusivamente artistico-letterario il concetto di avanguardia. A parte la considerazione dell'avanguardia come fenomeno politico, che rimane un dato sostanzialmente distinto, e, come si vedrà, connesso in modo poco persuasivo al fenomeno dell'avanguardia intesa come categoria storica, Asor Rosa considera l'avanguardia come un dato storico strutturalmente connesso alla società a capitalismo avanzato. Per Asor Rosa l'avanguardia, come fenomeno culturale ed artistico in particolare, nasce « da un diverso rapporto rispetto al passato fra lavoro intellettuale e divisione intellettuale del lavoro »; in sé, è dunque una « sorta di lavoro », in tutto riconducibile a quella « forma *speciale* di lavoro, collegata alle altre forme di lavoro presenti nella società capitalistica », che è « la produzione dell'intelligenza umana », il « lavoro intellettuale » in quanto tale. Come tale dunque l'avanguardia è soggetta ad una fondamentale distinzione tra « lavoro concreto » (« lavoro uguale, indifferenziato, ossia lavoro in cui è cancellata l'individualità di chi lavora. In esso gli elementi residui del vecchio modo di produzione artigianale non sono ancora considerati delle anomalie, ma vengono violentemente combattuti dal capitale come fattori di resistenza al pieno dispiegamento del processo di valorizzazione... ») e « lavoro astratto » (la cui « forma precipua è il lavoro operaio, cioè il lavoro che viene più direttamente inserito nel processo di produzione capitalistico e più drasticamente costretto ad essere liberato... dalla sua qualità individuale »). Ponendosi tra i due termini della distinzione il discrimine dell'alienazione, l'avanguardia diventa allora una forma di lavoro « che non smette... mai di presentarsi come una forma, sia pure speciale e diversa dal passato, di lavoro concreto ». Questa latente tendenza disalienante dell'arte d'avanguardia è uno dei punti su cui Asor Rosa ritorna più insistentemente, sottolineando il carattere di «battaglia senza fine», e il «carattere irresolubile» della «scissione esistente nel modo di produzione capitalistico tra lavoro concreto e lavoro astratto». Da questa insanabile contraddizione consegue ancora il fatto che l'arte d'avanguardia sopravvive come una sorta di corpo estraneo (in una misura ridotta dall'inevitabile integrazione operata dal sistema, e poi affrontata) al tessuto sociale capitalistico: « la forma infatti è il linguaggio della letteratura e delle arti: ma mentre essa non può seguire le leggi della produzione capitalistica e arrivare a identificarsi con il lavoro operaio — che non ha qualità e dunque neanche forma, se non quella che gli imprime la macchina — non può neppure, appunto per ciò, incarnarsi, materializzarsi fino in fondo nel comune lavoro delgi uomini ». Qui si tocca uno dei punti deboli della posizione di Asor Rosa, che una volta arrivato a considerare da vicino i caratteri interni all'avanguardia, fatica a connetterli con i termini dell'impostazione teorica adottata. Così la « forma » diventa improvvisamente quella del « linguaggio della letteratura e delle arti », che acquistano in tal modo nei confronti del processo di produzione una loro « autonomia » non più soltanto latente, ma sostanziale. In realtà, in riferimento alla distinzione tra lavoro concreto e lavoro astratto, Asor Rosa aveva introdotto un concetto chiave, avvertendo come anche l'attività intellettuale ed artistica debbano fare i conti con quel « principio unificante, quello della valorizzazione », che « riduce il prodotto intellettuale a merce al pari di ogni altro prodotto commerciale », ma poi dimostra di considerare tale processo niente più di un fenomeno economico, parziale e come tale eludibile da parte del prodotto artistico. Il linguaggio artistico è infatti estraneo al processo di valorizzazione, e le sue caratteristiche interne, a cui l'avanguardia si conforma, rivelano il ripiegamento da parte di Asor Rosa, su posizioni teoriche che l'impo-

stazione d'avvio aspira a superare. La tensione del lavoro artistico a porsi come lavoro concreto fa sì che esso « non sia più un valore agli occhi di tutti spontaneamente, anzi tenda a presentarsi come l'eccezione, il nemico, l'alieno (ove non accetti di presentarsi, al contrario, come piatta registrazione dell'esistente). È, cioè, piuttosto disvalore che un valore, ed ha bisogno quindi di *riconquistare* la propria natura di valore — senza la quale d'altra parte affonda nel generico del quotidiano — sulla base di un processo complesso di rimozione, anche violento, dei valori dominanti, che imporrebbero al contrario l'osservanza più pedestre nella normalità ». È immediato lo scivolamento, in questo passo, della parola-chiave « valore » da una denotazione economica specifica, come nei passi precedenti citati, ad un significato simbolico ed « ideologico ». L'arte esce dal processo di valorizzazione per entrare nel sistema di « valori dominanti », perde la sua natura economica per confrontarsi con il « generico del quotidiano ». Si ripropone così la distinzione tradizionale in certo ambito marxista tra base economica e sovrastruttura culturale, intese come mondi separati, fra i quali non è possibile instaurare equivalenze ed identità strutturali, e ciò malgrado Asor Rosa conservi con coerenza il parallelismo tra lavoro astratto e lavoro concreto, facendo riferimento a questa distinzione ogni volta che gli è consentito dal contesto. Il fatto è che questa distinzione non può costituire di per sé una categoria sufficiente alla spiegazione unitaria di ogni problema ed aspetto toccato a proposito dell'avanguardia, malgrado sia proprio questo lo scopo dell'impostazione di Asor Rosa. In realtà, l'adozione da parte sua di questo fondamentale criterio marxiano non comporta poi l'assunzione anche della elaborazione teorica conseguente. Così la distinzione tra lavoro produttivo e improduttivo rimane connessa, nel corso delle sue pagine, alle possibilità soggettive dell'artista, ed è possibile per Asor Rosa l'assunzione da parte dell'artista di un « atteggiamento programmaticamente » rivolto all'una o all'altra forma, mentre in realtà queste costituiscono due momenti del processo di valorizzazione, e dipendono « dallo specifico carattere sociale del lavoro che produce merci » (*Il Capitale*, I). Come dichiara proprio a proposito del lavoro artistico Marx, « il lavoro può rimanere astratto solo come momento privato di lavoro da parte del produttore »: « Per esempio, il Milton che scrisse il *Paradiso perduto* per cinque sterline, fu un *lavoratore improduttivo*. Invece lo scrittore che fornisce lavori dozzinali al suo editore è un lavoratore produttivo. Il Milton produsse il *Paradiso perduto* per lo stesso motivo per cui un baco da seta produce seta. Era una manifestazione della *sua* natura. Egli vendette successivamente il prodotto per cinque sterline. Ma il proletario letterario di Lipsia, che fabbrica libri (per esempio compendi di economia politica) sotto la direzione del suo editore, è un *lavoratore produttivo...* » (*Teorie del plusvalore*).

Non poteva quindi dipendere da Milton l'assunzione o meno di un « atteggiamento » rivolto a favore o contro la realizzazione del proprio prodotto come valore d'uso o invece come valore di scambio. Questa aggiunta coglie tuttavia solo in parte il discorso di Asor Rosa, la cui premessa teorica non consiste tanto nel valutare le *condizioni* in cui può esprimersi il lavoro artistico, quanto la natura in sé del lavoro artistico stesso. In tal senso tuttavia le lacune del suo discorso sono, se si vuole, ancora più palesi, in quanto nel corso delle pagine la scollatura fra considerazioni intrinseche al processo artistico d'avanguardia e premesse teoriche si fa progressivamente maggiore: oltre alla ricordata autonomia del linguaggio artistico, rimangono non giustificate nei termini teorici premessi le diverse caratteristiche riconosciute all'arte d'avanguardia, dalla tendenza totalizzante alla « percezione integrale della società », alla pretesa « purezza, sincerità, verginità » originarie, dall'« identità tra realtà esterna ed interna » alla « mistica dell'assoluto », dalla pretesa di « ricomposizione sociale del lavoro » alla « fine dell'arte » ecc.

Il fatto è che per Asor Rosa il prodotto artistico presenta al più in sé i caratteri della merce, e non riceve mai quello conferitogli dal carattere feticistico della merce. Asor Rosa sembra cadere in tal modo proprio in quei limiti di reificazione che Marx attribuisce all'osservatore alienato del processo di valorizzazione, per cui, nella sua trattazione, il prodotto artistico conserva la fisionomia di « geroglifico sociale ».

Più esattamente il prodotto artistico rimane per Asor Rosa « come valore prodotto *come* valore », e ciò che viene considerato « processo di valorizzazione » è in realtà, in termini marxiani, niente più che un processo di « creazione di valore ». Esemplari in tal senso i riferimenti ai « valori » ideologici dell'arte sopra ricordati, o ancora le considerazioni del rapporto tra masse e avanguardia nella società russa postrivoluzionaria, inteso come mero rapporto di mercato, e come rapporto analogico, secondo la terminologia marxiana, tra « forme valore equivalenti ». In realtà occorre intanto compiere una prima distinzione, con la premessa di una sua funzione in primo luogo esplicativa, poiché il successivo svolgersi del discorso eliminerà le condizioni di tale premessa distinzione. Come prodotto, l'opera d'arte è soggetta all'identico processo di valorizzazione e di circolazione a cui sono soggette tutte le rimanenti forme di merce. Ogni considerazione condotta da Marx a proposito della merce vale alla lettera nei confronti dei prodotti artistici in quanto merce. Ciò diviene particolarmente evidente nel caso della letteratura, quando questa si presenta sotto forma di libro, e subisce quindi un processo di produzione direttamente industriale, ma va da sé che ogni opera d'arte è, o può essere, immessa in un processo di scambio soggetto alle medesime forme indicate nel *Capitale* per ogni altra merce. Così il valore di scambio, in termini quantitativi, di un quadro di un grande pittore presenta uno scarto evidente rispetto al ritratto da pochi soldi improvvisato per strada da un modesto pittore ambulante. Al di là tuttavia di tale processo di circolazione e di valorizzazione, è importante notare che il prodotto artistico si inserisce in esso nella sua specificità di prodotto artistico e solo grazie ad essa. È la sua natura artistica, in quanto « artistica » e non altra, che conferisce a tale prodotto il suo carattere feticistico. Ciò può essere chiarito con le pagine di Marx sulla *forma di equivalente*, cioè sulla « forma della immediata "scambiabilità di una merce" con altra merce », e, considerando che una merce acquista forma di valore escludendo ogni altra forma di merce, come avverte Marx nei *Grundrisse*, quindi nella sua parti-

colarità di merce, distinta da ogni altra, e per le caratteristiche di merce conferitele dalle sue proprietà interne. Ancora, nelle *Teorie sul plusvalore*, Marx osserva: « uno scrittore è un lavoratore produttivo non in quanto produce delle idee, ma in quanto arricchisce l'editore che pubblica i suoi scritti, o in quanto è il lavoratore salariato di un capitalista »; ma è proprio la « natura » specifica del suo lavoro che lo rende produttivo. Lo scrittore, in altri termini, è produttivo proprio in quanto *fa letteratura*, sia pure per conto di un capitalista. Se non è lavoratore produttivo *in quanto* produce idee (cioè *in quanto fa* letteratura), è egualmente vero che *come* lavoratore produttivo è tale solo *in quanto* produttore di idee, e delle idee particolari di cui è « autore » (= lavoratore privato). Dunque è la « letteratura », in questo caso, la forma elementare del valore di merce.

Quando dunque Marx, nei *Grundrisse* come altrove, parla del lavoro artistico come produttivo o meno, non fa un discorso *intorno* all'arte, ma parla dell'essenza sociale dell'arte, o meglio dell'arte come forma reificata di mediazione dei rapporti « tra persone ».

Se non si dà arte senza lavoro (il che dimostra la correttezza dell'impostazione iniziale di Asor Rosa), nelle società capitalistica non si dà lavoro senza merce, senza valore di scambio. Il lavoratore come produttore di valore d'uso si dà come caso effimero (l'esempio del *Paradiso perduto* di Milton ricordato più sopra), quanto dire che appena uscito dalle mani di Milton ed entrate in quelle dell'editore, e da qui nel processo produttivo, il *Paradiso perduto* è diventato valore di scambio, proprio nella sua conformazione come prodotto.

Inoltre, se il lavoro artistico costituisce solo uno dei fattori determinanti il valore assoluto del prodotto artistico, è anche vero che nel processo di circolazione il prodotto artistico, come ogni altra forma di merce, interviene solo come prodotto di « lavoro privato utile e determinato » (conferendo al termine « utile » la capacità di soddisfare la duplice esigenza connessa rispettivamente al valore d'uso e al valore di scambio del prodotto), e solo come tale « può essere scambiato con ogni altro genere di lavoro privato, e quindi può essergli equiparato ». Ma ciò implica, ancora, una specificità del lavoro artistico che non lascia spazio neppure alle sue connotazioni più interne. « L'uguaglianza di lavori del tutto diversi può esistere solo quando non si tenga conto della loro effettiva disuguaglianza, quando si riportino alla proprietà comune che essi hanno, in quanto dispendio di forza lavorativa umana, in quanto astratto lavoro umano ». Dunque gli enunciati avanguardistici sopra ricordati da Asor Rosa come proprietà intrinseche all'avanguardia vanno considerati come forme equivalenti derivate dall'« effettiva disuguaglianza » del lavoro, ma sul supporto di lavoro astratto; e se fin qui non ci si discosta dalla posizione di Asor Rosa, ce se ne allontana immediatamente quando si voglia considerare le immediate conseguenze di tale implicazione: ciò che Asor Rosa conferisce all'avanguardia in quanto tale, come portato dalla « forma » del linguaggio artistico, va invece conferito con coerenza a tale termine teorico. Marx del resto avverte, nel paragrafo sul carattere feticistico della merce, la possibilità di cadere in tale pericolo: « gli uomini mettono in rapporto i prodotti del loro lavoro come *valori*, certo non per il fatto che queste cose significhino per loro *semplici investimenti materiali* di omogeneo lavoro umano. Al contrario. Gli uomini equiparano gli uni con gli altri i loro diversi lavori come lavoro umano, equiparando nello scambio *gli uni con gli altri, come valori*, i loro eterogenei *prodotti*. Ignorano di fare questo, ma lo fanno. Perciò il valore non porta scritto evidente *quello* che è. Piuttosto il valore rende ogni prodotto di lavoro un geroglifico sociale. Col tempo gli uomini tentano di scoprire il significato del geroglifico, tentano di svelare il segreto del loro proprio prodotto sociale, giacché l'indicazione degli oggetti d'uso come *valori* è *loro* prodotto sociale al pari del linguaggio » (*Il Capitale*, I). Valeva la pena di citare il passo nella sua interezza, malgrado la sua notorietà, se non altro per la necessità di condurre su di esso una serie coerente di riferimenti. L'attribuzione, compiuta da Asor Rosa, di « valori » all'avanguardia in sé, e che egli deriva direttamente da « testi » (= prodotti) avanguardistici, conferendoli ai prodotti stessi, non si discosta da una loro valutazione feticistica: l'avanguardia rimane un geroglifico sociale, rimane un valore in sé. Il riferimento di Marx, nel passo citato, al linguaggio, va considerato tutt'altro che secondario per il nostro discorso: infatti, posto che nel processo di valorizzazione anche i prodotti artistici non sfuggono alla determinazione di costituire « *rapporti di cose* tra persone e rapporti sociali tra cose », anziché consentire « rapporti direttamente sociali tra persone », il linguaggio artistico andrà considerato a sua volta come un « prodotto sociale — come sottolinea Marx — al pari del linguaggio ». A questo punto, rilevata, con Asor Rosa del resto, nell'avanguardia la consapevolezza della natura di merce del prodotto artistico nella società a capitalismo avanzato, il problema del suo linguaggio perde ogni possibile connotazione autonoma per richiedere una considerazione *in quanto* prodotto sociale, il cui fondamento è costituito dal proposito di scoprire il significato del proprio geroglifico sociale, quindi di se stesso proprio come prodotto sociale. Asor Rosa al contrario cade nell'ipotesi opposta, e finisce col dovere effettuare una pura registrazione « fenomenologica » (nel senso in cui Marx parla di considerazione « fenomenologica » della merce) dell'avanguardia. Tipica di una considerazione feticistica è l'attribuzione all'avanguardia di una « dialettica fra chi ha qualità e chi non ne ha », che è una tipica attribuzione di valore all'oggetto in sé; (tra l'altro il caso del futurismo costituisce un esempio macroscopico di rifiuto della qualità artistica, in favore di una diretta massificazione della produzione artistica); allo stesso modo va considerata la tesi secondo cui un « processo di normalizzazione » è « connesso... con la formazione stessa dell'avanguardia, che ovviamente porta in sé, proprio all'interno dei nuovi caratteri, anche il suo contrario »: buon esempio di cattiva dialettica, questa tesi conferisce all'oggetto una proprietà che è invece del processo sociale in cui è inserito, quanto dire che il valore d'uso si convertirebbe *da sé* in valore di scambio, mentre vi sono passi esemplari del *Capitale* in cui tale passaggio è espresso con chiarezza (basti considerare le tre particolarità della *forma di equivalente*, per le quali « il valore d'uso diviene forma fenomenica del suo opposto, il valore », « il lavoro concreto

diviene la forma fenomenica del suo contrario, l'astratto lavoro umano », « il lavoro privato diviene forma del suo contario, lavoro in forma direttamente sociale »).

Il riconoscimento al linguaggio artistico del carattere di prodotto sociale comporta implicazioni dirette sulle sue articolazioni particolari nel caso dell'avanguardia. Intanto la stessa formula di « prodotto sociale » mostra come il discorso non possa rimanere in ambito strettamente economico; e del resto il *discorso* economico, anche al di là dell'implicazione connessa al suo carattere specialistico, conforme alla divisione del lavoro intellettuale, non è altro che una forma di rappresentazione del reale, al pari del discorso artistico o di quello giuridico; con la formula di prodotto sociale Marx rinvia al carattere di *totalità* del sistema capitalistico, e quindi alla necessità di considerare ogni fenomeno (a meno di non volere compiere della pura scienza borghese, quanto dire della pura ideologia, anziché una critica dell'economia politica) in rapporto a tale carattere di totalità. L'« aspirazione ad un linguaggio assoluto e totale », la « percezione integrale della realtà », e la « mistica dell'assoluto », che Asor riconosce come caratteristiche dell'avanguardia, o sono mere fantasie angeliche oppure rinviano direttamente al carattere di totalità sopra ricordato. L'avanguardia, proprio come arte della società a capitalismo avanzato, come è definita da Asor Rosa, si rivela un prodotto sociale dotato di un « segreto » marxiano, consistente nel fatto di riflettere « agli uomini come uno specchio l'immagine delle caratteristiche sociali del loro proprio lavoro, come proprietà sociali naturali di quelle cose, e per ciò ridà anche l'immagine del rapporto sociale tra produttori e lavoro complessivo, facendolo sembrare come un rapporto sociale tra oggetti che esista al di fuori di loro ». Questa particolarità, così rara alla forma di merce da rendere comprensibile come possa essere sfuggita all'attenzione di Asor Rosa, rinvia del resto ad una forma di relazione tra base e sovrastruttura, per usare una terminologia corrente, di cui, ancora una volta, Marx fornisce esempi chiarificatori: « Soltanto quando *il concetto della disuguaglianza umana* abbia già la saldezza di un pregiudizio del popolo, si può scoprire il segreto della espressione di valore, *l'uguaglianza e l'uguale validità di ogni lavoro*, poiché e in quanto sono *lavoro umano in genere*. Ma questo avviene solo in una società in cui la *forma di merce* sia la forma generale del prodotto di lavoro, quindi anche il reciproco rapporto tra gli uomini *come possessori di merci* sia il rapporto sociale dominante. La genialità di Aristotete... » (*Il Capitale*, I).
Qui, a considerare l'effettivo rapporto dialettico tra dato sovrastrutturale e fenomeno di base, si consideri come per Marx la rivelazione di un fatto economico sia consentita dal determinarsi di una costruzione ideologica, e come vi sia una corrispondenza formale tra dato ideologico e dato economico, tra uguaglianza tra uomini come dato ideologico e forma di uguaglianza di lavoro. È proprio questo tipo di corrispondenza che va tentata nel caso dell'avanguardia, e nei confronti della società a capitalismo avanzato. Quando Asor Rosa coglie la pretesa avanguardistica di fare del « *lavoro artistico* » la « componente essenziale e anzi determinante del processo di ricomposizione rivoluzionaria del *lavoro sociale* » avrebbe dunque ragione di proporre tale dato non tanto come momento di contatto tra l'avanguardia artistica e quella politica, (e se mai da questo punto di vista costituisce più un elemento di divaricazione che di incontro), ma piuttosto come momento di partecipazione dell'avanguardia alla totalità sociale, nella forma della produzione e del lavoro. Allo stesso modo, secondo questa impostazione, perde di senso la tesi dell'« utopia politica dell'avanguardia estetica », in quanto considera l'avanguardia ancora all'interno di distinzioni ideologiche che ha al contrario superato; e in effetti, il concetto di totalità, sul quale si instaura l'avanguardia, come osserva anche Asor Rosa, mentre riproduce come si è detto il carattere di totalità del capitale, supera la distinzione tra politica ed estetica, come di ogni altra forma di divisione borghese del sapere, tra cui la stessa concezione di arte (da cui anche la tesi della fine dell'arte ricordata da Asor Rosa).
Ancora uno strumento teorico che appare inadeguato all'oggetto risulta la connessione tra « individualità e universalità » propria dell'avanguardia, ed in particolare, come nota Asor Rosa, di quella primonovecentesca; anche in questo caso la proposizione del soggetto come assoluto sottende l'idea della fine della individualità soggettiva e del soggetto come forma di individualità: è la morte del soggetto rivelata dai francofortesi e da Adorno in particolare, e che Asor Rosa non prende in alcuna considerazione, come se fosse possibile prescindere da questo dato che è invece indissolubile dall'avanguardia...

Gli arnesi e le macchine

Renato Giovannoli

1) *Una scatola di arnesi*

Forse la storia universale è la storia di alcune metafore (Borges). Cacciari dà modo di ricordarlo con un intervento su *Aut Aut* (n. 161), per il resto indegno di citazione, quando rimprovera a Deleuze e Guattari: « (...) Come può il libro che si libera in questa scrittura "nomade e rizomatica" valere come "una scatola di arnesi"? Non Foucault parla per primo di "scatola di arnesi", ma Keynes! *Politica* economica è, per Keynes, di nuovo necessaria, *versus* le pretese sintetiche, le Teorie Generali neo-classiche; politica economica non come nuova "conciliazione" tra funzionamento concreto del mercato e ordinamenti-obiettivi dello Stato, ma come insieme pratico di strategie anticongiunturali, utensili definiti con chiarezza in base alle loro funzioni ». In altre parole: Keynes sì che è chiaro, mica Deleuze e Guattari, « positivisti romantici » che osano considerare *Rizoma* una scatola di arnesi, rifiutandosi al contempo di definirlo con chiarezza in base alle sue funzioni, di *formalizzarne una grammatica*, di darne le regole prima (le istruzioni per l'uso).

Ma forse è che il concetto di scatola di arnesi è un arnese e il suo *senso* varia col variare dell'*uso*, attraverso la sua storia. Le regole si inventano volta per volta, come presupporrà a metafora nel capitolo di questa storia che porta il nome di Wittgenstein. *Rizoma* « non è soggetto alla giurisdizione di alcun modello strutturale o generativo » (Deleuze e Guattari).

Ammesso che Keynes sia il primo (cosa non vera poiché prima di lui c'è almeno Platone nel *Cratilo*), la metafora in questione diventa il centro di un accanito dibattito nella Cambridge degli anni '30. L'oggetto è la teoria economica che diventa « per usare la frase insuperabilmente felice della signora Joan Robinson: (...) una scatola di arnesi » (Schumpeter).

Alla fine del dibattito la metafora viene definita con esattezza « e, finalmente, scopriamo che tali schemi non sono indipendenti l'uno dall'altro, ma reciprocamente connessi, così che è conveniente salire ad un piano ancora più alto di "astrazione generalizzante", sul quale costruiamo uno strumento complesso o una *macchina* o un sistema di analisi economica che *formalmente* funziona nello stesso modo, quale che sia il problema economico per il quale la adoperiamo » (ibid.), fino a distinguere (vedi Pigou) *tool-maners* che approntano gli strumenti (e le istruzioni) e *tool-users*, destinatari dei medesimi. Swan propone persino l'ipotesi che il capitale sia un *meccano* e che basti usare il libretto delle istruzioni per modificarne il funzionamento senza alcun costo.

Cacciari, con le sue pretese necessarie, ammonirebbe che le macchine « desideranti » o sono così o non gli piacciono affatto.

Nondimeno già Wittgenstein si era pronunciato contro una tale nozione di macchina: « La macchina come simbolo del suo modo di funzionare: La macchina — potrei dire a tutta prima — sembra già avere in sé il suo modo di funzionare. Che cosa significa ciò? Conoscendo la macchina, sembra che tutto il resto, cioè i movimenti che essa farà, siano già completamente determinati. Parliamo come se queste parti si potessero muovere solo così, come se non potessero far nulla di diverso. Come — dimentichiamo dunque la possibilità che si pieghino, si spezzino, fondano, ecc.? »

O, per dirla in altre parole, « le macchine desideranti non cessano di guastarsi funzionando, non funzionano che guaste... » (Deleuze-Guattari, *L'Anti-Oedipe*).

2) *Il senso e l'uso*

A questo punto potrebbe cominciare il secondo capitolo della storia. A Cambridge Wittgenstein (ri)conduce la metafora dall'epistemologia economica alla filosofia del linguaggio: « Pensa agli strumenti che si trovano in una scatola di arnesi: c'è un martello, una tenaglia, una sega, un cacciavite, un metro, un pentolino per la colla, la colla, chiodi e viti. Quanto differenti sono le funzioni di questi oggetti, tanto differenti sono le funzioni delle parole. (E ci sono somiglianze qui e là) ». (*Philosophische Untersuchungen*, I-11).

Due ordini di problemi: da una parte si scopre che il linguaggio è un labirinto (ibid. I-203), molteplicità irriducibile ad un unico funzionamento (proprio come un rizoma), il che comporta una critica dei *modelli formali* (Ibidem, I-81-85); dall'altra sottolineando il fatto che il linguaggio è un utensile, si pone l'accento sul suo *valore d'uso* piuttosto che sul suo valore di scambio (il *senso*). « Considera la proprosizione come uno strumento, ed il suo senso come il suo uso! » (Ibidem, I-421).

« Vi è dunque un "uso" della rappresentazione senza il quale la rappresentazione rimane priva di vita e di senso; e Wittgenstein e i suoi discepoli hanno ragione di definire il senso con l'uso » (Deleuze, *Logica del senso*). « L'inconscio non pone alcun problema di senso, ma unicamente problemi d'uso. La questione del desiderio non è « cosa vuol dire? » ma *come funziona » (Deleuze e Guattari, L'Anti-Oedipe*).

Non è un caso che Piero Sraffa, ringraziato da Wittgenstein nell'introduzione alle *Philosophische Untersuchungen*, abbia descritto un « sistema economico » assimilabile, più che ad una raffigurazione sofisticata della struttura capitalistica o ad una espressione elementare di processi reali, ad un gioco-linguaggio che non va *scambiato* con il mondo, ma va inteso (perché può essere frainteso) solo per *come funziona*; il cui presunto oggetto, comunque, è un sistema

dove le merci sono prodotte a mezzo di merci (come mere quantità fisiche) e il problema del valore è elegantemente eluso.
Chissà se è un caso che la metafora arrivi in Francia proprio intorno al '68, mentre si opera una riscoperta del valore d'uso, dei bisogni, del privato.

3) *Il rovesciamento. Una critica del rovesciamento. Una mediazione?*

Necessaria operazione: è il rovesciamento materialista, Feuerbach e le tesi su. Anche nella lingua « il misconoscimento del *valore d'uso* dei segni è dunque soltanto l'occultamento del loro valore produttivo »; « il logocentrismo appare quando il valore d'uso dei segni viene occultato dall'esclusiva considerazione del loro valore di scambio » (J.-J. Goux, *Freud, Marx*).
Ma il movimento e i maoisti di *Tel Quel* rischiano di operare una inversione e *pars pro toto*: rovesciare il sistema può voler dire e funzionare come rovesciamento del feticismo del valore.
« Contro tutto questo metafisico brulicare di bisogni e di valore d'uso » insorge Jean Baudrillard ricordando che « non esistono bisogni se non perché il sistema ne ha bisogno ». L'ulteriore rovesciamento si esprime anche in un'equazione logicamente contraddittoria:
(J. Baudrillard, Per una critica dell'economia politica del segno). Non il senso è il valore, e la sua feticizzazione va criticata col discorso sull'uso, ma, come con Wittgenstein preso alla lettera, *il senso è l'uso*. Attenti a non farne dei feticci perché hanno inevitabilmente un'altra faccia, il significante e il valore.
Non è difficile riconoscere la nostra metafora anche quando Guattari oppone al concetto di *struttura* quello di *macchina*. « La distinzione che proponiamo tra macchina e struttura non ha altro fondamento che l'uso che ne faremo ». Lo strutturalismo non è che non trattasse di economie, solo che erano economie dello scambio (per es. economia parentale, teorie dei codici), ora messe in crisi dalla (ri)scoperta della produttività del linguaggio o dell'inconscio.
Guattari spiegherà con Deleuze, compiendo una sorta di mediazione, come queste macchine funzionano: « una macchina-organo è innestata su una macchina-sorgente: l'una emette un flusso che l'altra interrompe » (*L'Anti-Oedipe*). Riconoscibile la vecchia dialettica tra sostanza (flusso) e forma (taglio). Sostanza di valore e forma di valore, direbbe Marx. « Del produrre, un prodotto » (Ibidem): lavoro e merce, produzione e scambio questa volta inscindibili. La loro identità è il corpo pieno del capitale-denaro sul quale agisce la macchina capitalistica, decodificatrice di flussi, negazione delle precedenti macchine sociali. Negazione dello Stato nazionale, direbbe Marx.
Ma questo Stato, nonostante non sia il luogo della mediazione, Cacciari è ostinato a prenderlo, in nome del Padre Nietzsche che non vuole tradire e che ormai anche gli ex-fratellini del '68, compresi Guattareuze, stanno finendo.

Donne / Linguaggio / Poesia

Mariella Bettarini

> « Per alcuni/ Quando è detta,/ La parola muore/ Per me/ Proprio quel giorno/ Comincia a vivere ».
>
> *Emily Dickinson*

Ormai da qualche tempo intervengo sempre più spesso, qua e là, su questa triade: donne / linguaggio / poesia, o almeno su di un binomio che particolarmente mi sta a cuore (e « a mente »): donne e poesia. Intervengo e mi ripeto. Inevitabile. Ma non è certo possibile immaginare che qua, in queste sere, e con alcuni minuti a disposizione, una donna possa esaurire quanto sarebbe indispensabile dire, finalmente, su questo argomento-nodo di Gordio, che sta, forse malauguratamente per certi versi, diventando anche « argomento da convegni », « tema alla moda » alla faccia nostra, di noi donne, dico, non certo della poesia, che si erge sempre e comunque intoccabile e « sacra », sempre più forte — dannata lei — dell'altra parte del binomio che le si affianca: donne *e* poesia, musica *e* poesia, movimento *e* poesia, immagine *e* poesia, persona *e* poesia... La poesia — almeno essa ne è convinta — trionfa sempre sull'altro cavallo della biga. Ma noi tutti ben sappiamo che si tratta di una vittoria di Pirro, e dunque lasciamoglielo credere, a questa folle narcisista, tanto la realtà poi s'incarica di menarla ben bene per il naso e la lascia indietro, nella sua tronfia nebbia.

Ma entriamo in tema e parliamo delle donne. Le donne tutti credono di sapere che cosa sono (così come tutti crediamo di sapere che cos'è la poesia). Lo credono e non lo sanno, perché che cos'è davvero una donna, oggi, lo sanno le donne, e soltanto loro. *Che cosa siamo, lo sappiamo soltanto noi stesse.*

Noi donne sappiamo di essere stanche di sfoghi, di patetismi, di diarî dal nostro orto privato, dal nostro « piccolo mondo ».

Noi donne sappiamo che la poesia non è asessuata, ma sessuale, e che la sessualizzazione della poesia è un aspetto (positivo e negativo insieme) della ruolizzazione nella quale ci hanno cacciato.

Noi donne sappiamo che la poesia è un aspetto dell'economia, e che non abbiamo potuto scrivere poesie, nei secoli, perché non avevamo la nostra stanza, perché non avevamo studiato, perché eravamo chiuse nel ghetto delle case, perché eravamo le serve — « regine del focolare », perché non avevamo tempo per noi né per i nostri pensieri, perché non potevamo essere l« poetiche » altro che come ispiratrici o compagne, mai come donne, come persone, in prima persona.

Noi donne sappiamo che la poesia è privato + pubblico. Politico + personale. Io + realtà. Espressività + comunicazione. Bisogno di dire + coscienza. Inconscio + ragione. E come potevamo noi cantare se ci mancavano non solo le cetre ma tutte le dimensioni del « fuori », del « politico », del « pubblico », del razionale, dello storico, del culturale, del legale, del comunicativo? Come potevamo noi cantare se ci dicevano emotive, matte, mamme, puttane, donne di casa, serve, assenti, buchi, isteriche, nevrotiche, vecchie? Se non ci davano mai la parola? Se la nostra voce si era seccata in gola? Se quando volevamo dire di noi ci ritrovavamo spente, mute e vuote, perché troppo a lungo aveva battuto contro le pareti delle vene il sangue del nostro io, dei nostri dolori, delle nostre mancanze, dei nostri bisogni, delle nostre parole, della nostra in-cultura, della nostra magra-assente poesia?

Noi donne sappiamo che la poesia (che sia fatta da uomini o donne non conta per la poesia. Conta — eccome — per noi donne) deve avere come minimo connotato questo elemento politicizzante e qualificante che è la coscienza e la comunicazione, la coscienza di che cosa vuol dire comunicare e la coscienza di che cosa si vuol comunicare.

Noi donne sappiamo che cosa vuol dire comunicare perché per secoli non abbiamo comunicato, ne siamo state impedite.

Noi donne sappiamo che cosa vogliamo comunicare: vogliamo comunicare noi stesse, la nostra storia « diversa » e la sua repressa parola, il nostro corpo e la sua repressa vita.

Noi donne sappiamo di dover scrivere di più su noi stesse, di noi stesse, senza paure, senza inibizioni, senza automutilazioni, senza pudore. Per eliminare intorno a noi il clima di vergogna e di colpa che ha sempre circondato il nostro corpo e il nostro cervello, la nostra mente e il nostro sesso. Il nostro (apparente) mistero. Il nostro silenzioso mistero. Che ora parla. Che ora scrive.

Noi donne sappiamo di dover scrivere dalle proprie teste e dai proprî ritrovati, riconquistati corpi.

A questo punto, ho l'impressione che questo intervento lascerà insoddisfatti molti di voi, apparirà magari lamentoso, retorico, banale, risaputo, scritto *pro domo mea*. Né io sono, come l'antico Bruto, « uomo d'onore ». Infatti sono una donna e quello che dico è sempre udito, dalla parte maschile di un uditorio, come « detto da una donna », come una « cosa da donna », o, al massimo, si potrà ammettere: « eh però, non sembra neanche una donna! ». Volere o no, è questo l'inconscio della parte maschile di qualunque uditorio.

E siamo ancora ai margini del tema. « Quanto ci mette questa a entrare nel sodo? »: mi sembra di sentire i pensieri e i loro fili annodati. Ma non si può « entrare » nel « tema », ripeto, perché noi donne sappiamo che il « tema » siamo tutte noi donne, il tema è un tema da circa due miliardi di esseri umani, esseri con un buco e una vagina, e che il tema annesso « linguaggio e poesia », ancora poco ha a che vedere con noi, se non per sottili legami, per larvati fili, per amorosi e rapidi contatti, ma che l'ancor stragrande maggioranza di quei circa due miliardi di esseri/donne niente sa, né saprà mai, di poesie, di linguaggi, di convegni, di libri, di piazze, di uditorî, di riviste, di microfoni, ma rimarranno, quelle donne, fin da vecchie, sino alla morte, chiuse in quel loro spento didentro, avvizzite come dalie avvizzite, in quelle loro spente case, con le vene varicose e i mestrui dolenti, nei sottoscala, nei negozî, negli uffici, negli ospedali, nelle scuole, a pulire, a sorridere, a battere a macchina, a curare i malati, a insegnare ai bambini, e

niente e poi niente sapranno di poesie e convegni, di linguaggi e fogli, niente degli alti problemi della cultura di massa e di quella d'élite, né di quella alternativa, e se ne staranno, le donne, fin da vecchie, sino alla morte, mentre tritano le verdure per il minestrone, a sentire la radio, tali e quali ancora (non c'illudiamo). Le femministe sono ancora una ristretta minoranza alla Sofia Loren di « Una giornata particolare », o alla tivù, la sera, ciondolanti dalla fatica a rimestare dentro il poco pensiero rimasto tutto un pastone di cose: bambini e ragadi, Mike Bongiorno e uncinetto, scarpe da aggiustare e lavapiatti, odore di cavolo e sceneggiato di « Una donna » di Sibilla Aleramo. Ché tanto gli sceneggiati passano e la condizione della donna poco cambia.

Prima di stendere questo intervento mi ero chiesta: « Farò un pezzo teorico o piuttosto un intervento pratico, con nomi, cognomi, indirizzi, precisi riferimenti a situazioni, cose, questioni, persone, ché tanto la questione della lingua, per noi donne, rimanda sempre e ancora, come scrive Gramsci, ad altro, e significa che le cose sono tutt'altro che tranquille, e la poesia non può essere poesia e basta, per noi donne — si scrive un verso (chi di noi lo scrive) e esce sempre da quella parte, andando verso qualche altra? » Questo mi chiedevo. Poi ho pensato: « Certo, ci vuole un pezzo pratico, e ci vogliono nomi e cognomi di donne, i loro libri, le loro 'eccezionalità' che confermano una regola di grigiore e di silenzio, di famiglie e di fotoromanzi ». E allora eccola la nostra schiera di « irregolari », di « transfughe », di eccezioni che confermano la regola. Eccola, e sono nomi che non appaiono neanche in quel documento del movimento e di massima democrazia nei versi che è il volume curato da Biancamaria Frabotta, *Donne in poesia* (Savelli, Roma, 1976), antologia il più possibile aperta della poesia delle donne italiane dal Dopoguerra a oggi: venticinque nomi (e cognomi) di donne, con note bio-bibliografiche che contengono *finalmente* anche le date di nascita, un elemento indispensabile per la collocazione di un autore/autrice dentro la storia; date di nascite che sono sicuro segno di un superamento del falso « privilegio » di solito concesso alle « signore » a cui, si diceva, mai doveva essere chiesta l'età! (Qua apro una parentesi: pensiamo a quanti nomi di donne appaiono nelle antologie « miste » della poesia italiana. In quella di Sanguineti: su quarantacinque autori: nessuna. In quella di Berardinelli-Cordelli: su venti autori: due — e siamo al massimo della percentuale possibile —. In quella curata da Giovanni Bonoldi, per l'editore Moizzi: su trenta autori: due donne. Non sono che tre esempî, presi a caso, di libri usciti, e « da sinistra », in tempi recentissimi, tempi di femminismo avanzato anche da noi. Chiusa la parentesi).

Farò dunque questi nomi, che la Frabotta non conosceva o che non ha potuto inserire nel suo volume (la lista potrebbe di molto allungarsi perché di donne che oggi scrivono, e spesso scrivono bene, se ne trovano tante ed esse non debbono più aspettare di entrare una o due per secolo nelle antologie « storiche » fatte da « storici » maschi. Ma le donne entreranno lo stesso, fanno e faranno grande, fresca e spesso durevole poesia, dal loro ritrovato mistero, dalla propria riconquistata identità). Dunque, nomi: Helle Busacca, Liana Catri, Elia Malagò, Rosa Maria Fusco, Alida Airaghi, Marisa Righetti, Serena Caramitti, Licia Liotta, Maria Grazia Lenisa, Gabriella Bertini, Dania Lupi, Mara Alessi, Fernanda Fiorano, Anna Borra, Silvana Bellocchio, Teresa Campi, Idana Pescioli, Simonetta Gorreri, Matilde Tortora, Regina Cusmano, Franca Rovigatti, Asteria Fiore, Anna Cascella, Anna Mongiardo, e via e via (i nomi sono messi « in ordine sparso », naturalmente, né rispecchiano nessuna eventuale « graduatoria di valore »), donne edite ma più spesso inedite, quasi sempre ignorate, non posso nominarle tutte, non possono entrarci tutte qua dentro, perché poeti non si nasce: si diventa, così come, malamente, si diventa donne, e poi con fatica dobbiamo imparare, a piccoli passi, da sole, nostro malgrado, a ritornare a essere « esseri umani ». E poi dobbiamo farla finita con l'alternativa: o femministe o scrittrici, come se scrittrici volesse dire « alleate con la cultura egemone », ossia maschile. Vogliamo, dobbiamo essere femministe-scrittrici. Poeti-donne. (A proposito, seduta stante propongo l'eliminazione, a furor di popolo, dall'uso corrente della parola « poetessa », non perché non sia essenziale recuperare la parte nostra, la parte femminile del vocabolario, ma per il motivo opposto: perché di tutti i vocaboli « al femminile » — penso, ad esempio, ad avvocatessa, impiegata, operaia, professoressa, dottoressa, postina, direttrice, commessa, ecc., che non sono particolarmente dispregiativi o discriminanti — il vocabolo « poetessa » appare limitante e quasi offensivo alle nostre orecchie, e ormai da scartare, così come sono stati scartati dall'uso corrente termini come « signorino », « madamigella », « speme », « ruina », « duolo », ecc.).

E già che siamo in tema di linguaggio chiarirci un po' meglio le idee su questo argomento. Solitamente (storicamente) il linguaggio delle donne è sempre stato più « timorato », più « pudico », più ritroso, meno esplicito di quello maschile. Anche oggi, che nessuno certo si scandalizza più a certe parole, a certe locuzioni, entrate ormai nel costume linguistico anche dei bambini, e che la parola « cazzo » è usata persino nelle sacrestie e la parola « casino » fin negli asili come sinonimo di « confusione » e « caos », e le parti sessuali e « scatologiche » del corpo sono tranquillamente nominate nelle prime classi elementari; oggi, ancora, quando una donna usa i termini che connotano la sua sfera sessuale, si leva intorno a lei un inudibile brusio, la polvere di un silenzio imbarazzato e pieno di antichi rossori. Come mai, dunque, il fatto di una salutare liberalizzazione del linguaggio, che niente ha a che fare con la volgarità gratuita, con il turpiloquio fine a se stesso; come mai tutto questo beneficio di liberalizzazione linguistica non viene altrettanto tranquillamente e naturalmente concesso a noi donne? Infatti, non va confusa la libertà del linguaggio, che è frutto di libertà di coscienza, con il turpiloquio, che è invece frutto e prodotto della repressione e dell'impedimento della coscienza ad essere se stessa e ad esercitarsi. La libertà del linguaggio è liberatoria: è antisessista, non sessuofobica; è a favore delle donne, per esempio, mentre non lo è a favore dei pregiudizi maschilisti correnti. Tuttavia, se ancor oggi una donna dice (o ancor peggio scrive) coscientemente e motivatamente, che so, le parole « vagina » o « utero » o « mestruazioni », la cosa non è vista pacificamente. Eppure, senza dubbio, la donna, usando le parole « vagina » o « utero » o « mestruazioni » anche in una poesia, usa della propria libertà linguistica, prodotto di una propria avvenuta presa di coscienza corporea e globale. Ben altrimenti, se un uomo dice, rivolgendosi a una donna, che so: « bella fica! », qui c'è turpiloquio, vero abuso linguistico, perché quest'ultima

locuzione nasce non da una liberazione della persona che la usa ma, al contrario, da un pregiudizio sessista e sessuofobico, che ha le proprie radici in una incultura patriarcale e in una presunzione di superiorità fallica e globale.
Dunque: mentre le locuzioni che contraddistinguono gli organi sessuali di una donna sono ammessi e sono anzi fonte di lazzi e di divertimento se usate da un uomo (e fra uomini), esse vengono stigmatizzate se usate da una donna. Tanto peggio se in poesia. (Chiarisco che sono contro il turpiloquio fine a se stesso da parte di chiunque, ma soprattutto da parte delle donne, e per un motivo opposto al moralismo, al falso « scandalo » che dicono di provare certi uomini quando sentono usare certi termini « forti » da una donna. Sono contraria, perché, ad esempio, frasi, o poesie, fa lo stesso, infarcite gratuitamente con la parola « cazzo », per esempio, non fanno, a mio parere, che perpetuare un costume linguistico di prevaricazione e di fallocrazia secolari, nonché fornire al secolare privilegio maschile un ossequio e una ulteriore « patente » di legittimazione e di intoccabile diritto. Se chi usa tali espressioni abbondamente e liberamente è però un omosessuale — minoranza che con le donne da sempre condivide un disumano ostracismo — il discorso cambia, poiché tale uso rientra pacificamente in quella liberazione *anche* linguistica indispensabile alla liberazione globale di ogni minoranza oppressa e deprivata dalla cultura dominante.
Noi donne sappiamo, quindi, che si può (anzi *si deve*) usare tranquillamente e liberamente i vocaboli con cui si designa la presa di coscienza del nostro corpo: un corpo che ci era stato sottratto, che ci risultava nemico e ignoto, che non potevamo gestire né nominare, e il cui funzionamento è sempre stato in mano agli uomini (divieti paterni, stupri, impedimenti alla sessualità da parte della chiesa, gravidanze coatte, visite ginecologiche, aborti, ecc.: un mondo di donne nelle mani, sempre, di un potere maschile). Più che giusto, quindi, che noi donne abbiamo finalmente spezzato le catene di questa omertà e di questi infiniti « passaggi di potere », di questa ipocrita (e interessata) « angelicazione » nostra da parte del maschio, e che sentiamo oggi il bisogno urgente di parlare da noi di noi stesse, senza mediazioni, senza impedimenti.
Niente indecenza, dunque. Niente spudoratezza. Ma solo i primi balbettamenti, le prime parole di una liberazione per noi faticosa e difficile. Soprattutto difficile da far accettare a voi uomini in tutta la sua interezza, in tutta la sua novità, in tutta la sua « pulizia ». Una pulizia da cui noi donne non abbiamo che da guadagnare, solo se si pensa che le donne risultano essere, per uno scherzo lessicale e « del destino », le più antiche « lavoratrici » del mondo (lavoratrici sessuali, s'intende) e, invece, siamo le sempre meno pagate, le più sfruttate, le più licenziate, le più silenziose, le sempre zittite, le mai presenti, le non-parlanti e scriventi, le ultime, nella scala sociale, ad avere avuto accesso ad un'aula scolastica e a un seggio elettorale e, da ultimo, a un posto di dirigenza e di responsabilità civile e politica.
La nostra libertà linguistica è per la fine del « mestiere più antico del mondo », non per il suo perpetuamento, tra l'altro così comodo da sempre ai pudicissimi e repressissimi uomini.
Per concludere, un ultimo problema: il cosiddetto « contenutismo » nella poesia di noi donne. Ohibò! È naturale che in molte nostre poesie ci sia il vecchio, scadente, scassato, schifato « contenutismo », di cui mal discorrono — a bocca tòrta — critici azzimmati e aggiornati nel loro mito della Forma pura. È naturale, poiché noi donne siamo veramente *nuovi* soggetti storici, con *nuovi* contenuti da vivere e da esprimere, e non vecchie carcasse come l'uomo occidentale, che spesso (non sempre, beninteso) si ritrova a dover giocare con la lingua perché non riesce a giocare con altro, perché tutto gli è tetramente noto e manomesso, perché ha già fatto tutti i giochi, perché non trova più freschezza e novità nelle cose che gli sono intorno, e anche — perché no? — perché lui è Adamo, e ha il destino di dover assegnare i nomi a tutto e a tutti: animali, persone e cose. Noi donne no. Noi possiamo al massimo, tali nomi, impararli a memoria. E bene. Altrimenti ci bocciano e ci fanno ripetere l'anno, ossia ci ributtano indietro.
Ma poi io dico che questa, del « contenutismo » nella nostra « poesia », è solo una balla inventata dalla cultura dell'uomo e aggiungo: « una balla pietosa », perché oggi a noi donne calza a pennello non la stantia, ermetizzante, affannata, asmatica e rachitica poesia italiota corrente, bensì la forza, la densità, la concretezza, il colore e il ritmo fluviali e carnali della poesia nordamericana, per esempio, quella di matrice withmaniana e dickinsoniana: poesia che accumula, accatata e insieme cataloga, analizza, s'inabissa, scava: poesia che usa insieme l'elencazione insistita di oggetti, la scientificità puntigliosa, la puntualità lessicale, la precisione e la concretezza (non la nostra genericità e astrattezza ermetiche). Una poesia che si serve di una nomenclatura accurata, quasi da repertorio, e la usa ai fini della resa di una quotidianeità, di una materialità all'apparenza « piatte » ma tutte solari, guizzanti. Una poesia che impone a noi il superamento di una ricerca linguistica fine a se stessa; che si fa beffe dei rebus di maniera dei nostri stitici testi e che invece s'investe, s'ingioiella, s'infanga, s'innesta, s'impiglia, s'inabissa, s'incurva, s'inarca, s'innerva, s'insinua, s'inerpica (e chi più ne ha più ne metta) negli ingranaggi segreti e scoperti del nostro vissuto, del nostro « privato »/pubblico osceno e dimesso, povero e sfarzoso di *donne in poesia.*

Dissidenza dell'inconscio e poteri

Maurizio Mazzotti

Attorno a questo tema si è svolto a Parigi, il 4-5 febbraio, un convegno internazionale di psicanalisi organizzato dalla Associazione Psicanalitica Italiana (Collettivo Freudiano « Semiotica e Psicanalisi »). Molteplici gli interventi di psicanalisti, semiologi, scrittori, critici letterari, psichiatri, « dissidenti ». Articolatosi in quattro sale, ha visto la partecipazione di circa cinquecento persone con più di cinquanta relazioni. Fra gli intellettuali italiani, oltre ad esponenti dell'Associazione Psicanalitica Italiana (I. Bassi, R. Castelli, M. Focchi, E. Perrella, A. Scalco, A. Verdiglione...), sono intervenuti F. Alberoni, G. Almansi, C. De Michelis, M.A. Macciocchi, U. Silva (« La grande aiguille »), di cui è stato proiettato l'ultimo film « Difficile morire », A. Tagliaferri (« Beckett le symptôme »...).
Evento insolito nel contesto parigino ed europeo, lontano dalle cappelle culturali, dalla logica della disputa e della polemica. Nel convegno si è trattato di staccare la questione della dissidenza da una pubblicistica alla moda per affrontarla a partire da interrogazioni che da più parti vengono rivolte alla psicanalisi e dalle indicazioni provenienti dalla pratica analitica. Pratica che per l'Associazione Psicanalitica Italiana si viene articolando già da vari anni, oltre ai convegni e alle giornate di studio, in riunioni e seminari sia a Milano che in altre città italiane (Barletta, Bologna, Ivrea, La Spezia, Padova, Piacenza, Torino, Varese, Venezia...).
Per la psicanalisi si tratta della *dissidenza dell'inconscio*. Di un'istanza che non manca di avere effetti nella sua pratica. La dissidenza dell'inconscio riguarda il *come* l'inconscio lavora nel linguaggio, cancellando quel soggetto che, dalla filosofia alla scienza, dovrebbe assicurarsene invece una padronanza. Porre la questione della dissidenza non può andare senza che ciò che ne riannoda gli effetti in un altro registro, quello della padronanza, non porti a toccare la questione del potere. Quindi dissidenza dell'inconscio e poteri. La sostituzione di potere con *poteri* non è senza spostamenti. Da questa sostituzione emerge che la dissidenza non è ciò che si contrappone al potere, che la *dissidenza è differente dal dissenso*.
Questo per sottolineare che la proposta dell'Associazione Psicanalitica Italiana, in questo convegno, giungeva per aprire un dibattito che articolasse questi « nodi » in modo non convenzionale e a partire da un apporto specificamente psicanalitico.
In Italia la psicanalisi come pratica è stata, fino ad alcuni anni fa, tutta junghiana, e ciò è valso ad una sua riduzione a psicologia generale, a dottrina da applicare o da assumere come banco di prova in funzione delle varie credenze religiose, scientifiche, politiche. In Francia, nonostante che lo junghismo e l'anafreudismo anglosassone abbiano fatto meno scuola, anche per via dell'insegnamento di J. Lacan, il rischio per la psicanalisi è quello di un certo dogmatismo, di una scolastica. Nel fare così il giuoco di una filosofia che ha ripreso, e non poco, molte istanze junghiane e prefreudiane, per sferrare oggi il suo attacco a Freud. Questioni di misconoscimenti della pratica analitica, della sua radicale dissidenza, a causa del disagio che ha sempre provocato per le varie istituzioni. Questioni di politica. Al convegno svariati interventi hanno posto il problema del rapporto tra psicanalisi e politica (R. Castelli, *Le politique et l'inconscient*, R. Major, *Inconscient et anarchie,* D. Sibony, *La politique inconscient* ...). Se P. Sollers (*Etat de la religion et religion de l'état*) nel '73 durante il convegno « Follia e società segregativa », organizzato a Milano dal Collettivo, era giunto a dire che « una politica senza psicanalisi e una psicanalisi senza politica è oggi, nei paesi capitalistici industrializzati, il rischio stesso del fascismo » ([1]), Verdiglione, staccando la psicanalisi dalla opzione politica, enuncia oggi che il *politico è l'inconscio*, proponendo un'accezione non vaticanesca di politico.

Un politico freudiano.

È importante sottolineare che la psicanalisi non sottostà ad alcun *debito* verso la politica, intesa in Occidente, nella metafora della pastorale, quale *spettacolo di padronanza.* Non si tratta nemmeno di agganciare l'inconscio alle rivoluzioni. La psicanalisi non sostiene la promessa di un godimento realizzabile, differentemente dal « politico » che, parlando in nome dell'avvenire, si fa promotore di profonde rivoluzioni. Del resto la scoperta freudiana dell'inconscio è molto di più di una rivoluzione, nonostante Freud volesse paragonarla a quella di Copernico. Per Freud infatti al centro non si sostituisce un altro centro, ma un punto di oblio (Verdiglione), un *sembiante*. Il godimento quindi più che realizzabile è inevitabile, si dà a fianco di una *perdita incalcolabile*. Se in un atto di parola, in un Witz, in un lapsus, in una dimenticanza, si effettua del godimento imprevisto, la ragione e le sue astuzie incontrano una catastrofe. Freud aveva colto che un atto di parola è attraversato da un dispendio irriducibile . Ne risulta che *ogni atto è strutturalmente mancato*. Il *disagio della civiltà* non rileva forse di come per gli umani sia impossibile abitare il linguaggio, costruire sul dispendio « la città »? Frendianamente il disagio della civiltà è un ritorno del rimosso, un *sintomo di barbarie*. Il sintomo infatti si struttura sul versante della *resistenza della materia,* e tra *rimozione* (Urverdrangung) e resistenza si produce la dissidenza dell'inconscio.
La dissidenza non rientra nella categoria della *opposizione*, che è piuttosto il *sintomo della resistenza,* ma è una dimensione della parola che tocca il *dire*. Rendendolo non padroneggiabile, *straniante*. La dissidenza quindi non è un

discorso. Diversamente dal dissenso che per toccare il *senso*, il buon senso, non è altro che una variante di quello che Lacan chiama il « discorso del padrone » (2). Parlare di dissenso significa infatti ricadere nella *logica servo-padrone*, riproporre la coppia diabolica. A questo proposito Verdiglione, nel suo intervento al convegno (« La dissidence freudienne »), ha notato: « Freud fa il gesto, inaudito per le dottrine politiche del XX secolo, di dissolvere la tragica coppia del padrone e dello schiavo, in cui s'iscrive rigorosamente come una risorsa ogni ribellione regolamentare, ogni rivolta che in termini di risentimento consacra il potere come causa ». Il dissenso quindi, come *politica del ressentiment*, si offre al potere dell'Altro come oggetto di una adorazione totale, rilanciando la credenza nella sua necessità. Aldo Tagliaferri, ne *Il politico e l'inconscio*, nota come un certo antistalinismo ha bisogno di « credere nella *necessità* dello stalinismo precisamente come gli stalinisti » (3).

E il potere diviene necessario, si fa causa, quando un discorso lo assume come tale, pur confutandolo, contestandolo. Al di là delle intenzioni, che restano terreno per la psicologia, il dissenso fonda e si fonda nella *credenza nel potere dell'Altro*. Questa invenzione della filosofia delle coppie diaboliche schiavo-padrone, centro-periferia, consenso-dissenso, insomma l'invenzione della *differenza come causa*, della *opposizione necessaria*, fondante il sistema, guida il *teorema della padronanza*, che si potrebbe condensare in : potere + credenza. Dalla politica all'universalismo semiotico (Jakobson). Teorema, tuttavia, che non è sufficiente a fare esistere *il padrone* come tale. Il teorema infatti è preso nella *fantasmatica della padronanza*, appunto quella di padroneggiare il fantasma. Marco Focchi, in *Marx, Freud: dissidenza o dissenso?*, sottolinea a questo proposito: « L'arte del padrone è l'arte del far credere che esiste in quanto tale e che attraverso la sua esistenza può *giustificare* il suo potere ed esercitarlo in nome della morale. Il padrone condannato a dimostrare l'indimostrabile, scivola sulla dimostrazione d'indimostrabilità: *logicamente* il padrone non esiste » (4).

La padronanza non è realizzabile, passa a livello di una fantasmatica. *La struttura del fantasma*, annodata da un oggetto assurdo, eccentrico, spinge il potere fino ad un punto di dis-persione. Freud lo indicava nella metafora dell'ombelico del sogno. *Punto di enigma* e di resistenza. Del potere quindi non esiste che il fantasma, un *operatore frastico*. Per puntare a *niente*, il fantasma opera un taglio tra le differenti dimensioni del linguaggio, taglio di cui i *poteri* non sono che l'effetto. Non servono. Si producono nelle pieghe della parola, discordanti, debordanti. Poteri dunque non potere. Molteplici, sfuggono in quanto risaltano nella struttura di un equivoco, che, come si sa, è intraducibile univocamente, esaustivamente. Il potere resta monotono nella credenza che fonda e che lo fonda, i poteri si effettuano per un *lavoro non capitalizzabile*, inattesi, *gai*, sovvertono la ragione.

È propriamente il monoteismo che con « il potere » dà un nome all'invisibile, all'innominabile su cui si erige, rilanciandone il *principio di Nome del nome*. « Il potere », è sufficiente evocarlo perché tutto si giustifichi in termini di *genealogie*, perché qualcosa sia ricondotto ad una causa eterna, immutabile, perché si tratti di vedere chi lo ha o chi no, come funziona o quali sono le sue falle.

Del resto non si tratta di stabilire chi sono i dissidenti, o chi lo è di più, cioè se esista qualcuno che incarni la dissidenza. Al convegno, anche se i « dissidenti » erano numerosi (tra i relatori il dissidente russo V. Fainberg, il fronte dei pazienti di Heidelberg, lo psichiatra rumeno I. Vianu, tra gli intervenuti P. Bruckner, F. Berardi...», per la pratica di linguaggio che si è venuta articolando nel dibattito, la dissidenza è risultata non personificabile, insituabile. Così il riferimento a P.P. Pasolini ha dato l'occasione per porre l'accento attorno alla *dissidenza della poesia*, più che per una sua sacralizzazione come « deviante », come « diverso ». Non attribuendogli la veste di chi avrebbe svolto una funzione pedagogica, educativa. Quella che Freud aveva lasciato a Charcot che intendeva la questione sessuale posta radicalmente dall'isteria in termini di primato della genitalità.

La psicanalisi non rende servizi. Nasce nell'articolazione del sintomo del discorso scientifico, per cui *la* psicanalisi in quanto tale non esiste. Come attribuirle allora l'etichetta di ideologia o di scienza? L. Althusser, in un libretto (5) pubblicato solo di recente in Italia, va per le spicce. Per lui la psicanalisi è una scienza. Sarebbe incontestabile, in quanto, come per ogni scienza, avrebbe un oggetto specifico: l'inconscio. Ridotto ad oggetto realistico, osservabile, auscultabile, l'inconscio, nell'assicurare alla psicanalisi lo statuto di scienza, ne dichiara al contempo la morte e, magari, la consegna all'università. Ci sarebbe da chiedersi se questo non sia il pedaggio che la politica, in particolare in Italia, vuole fare pagare alla pratica analitica. Eliminare, ammorbidire la dissidenza, quella « peste » che Freud diceva di portare in America .

Non si tratta quindi di attribuire un oggetto alla psicanalisi, come di unire e di contrapporre Marx a Freud. Operazione che oggi viene compiuta da più parti. Al convegno alcuni interventi hanno sottolineato come sia gli *scritti* di *Freud* che quelli di *Marx* siano annodati da una *verità* che per le istituzioni non può che risultare insopportabile. Si produce infatti nella coincidenza della *teoria* e della *scrittura*, che in particolare gli apparati universitari mettono al bando. La verità è scritta da una *lettera inconscia*, indistruttibile. Non si lascia prendere per supportare un sapere univoco, identico a sé, che serva alla conoscenza. Né, in quanto non è lettera morta, si presta alla costruzione del *Testo*, del *Mausoleo*. P. Legendre, nel suo ultimo libro *Godere del potere* (6), nota come le istituzioni vivano dell'ipostasi del Testo sacro a cui si tratta dichiedere solo conferme, risposte confezionate, passepartout. Marx in Unione Sovietica ha corso questo rischio, lo stesso di Freud in America, lo stesso che corrono all'università: di servire le linee, di garantirle, di fondarle.

Al convegno non è emersa una *linea*. Porre la linea significa parlare in nome di una padronanza assoluta, per esorcizzare effetti inattesi, ciò che si produce di attuale in un atto di parola. Se ogni atto è mancato per la funzione di rimozione, non esiste linea, né rizomi praticabili in quanto atti compiuti.

L'abbonamento di chi ha già ricevuto tre numeri e l'Agenda n. 1 è scaduto. Saremo grati a quanti provvederanno a rinnovarlo tempestivamente, versando l'importo sul conto corrente postale numero 11176401 intestato a « Il Cerchio di Gesso », Bologna. L'importo può esserci anche rimesso con assegno bancario o in francobolli.

Ai sensi della Legge sulla Stampa, pubblichiamo il bilancio relativo all'anno 1977:

BILANCIO AL 31/12/1977

ATTIVO			PASSIVO		
Vendite e abbonamenti	5.024.150		Composizione e stampa	4.510.030	
Crediti	1.895.266		Carta	1.944.082	
Pubblicità	—		Cancelleria e postali	291.364	
Contributi da privati	—		Trasporti per distribuzione	101.940	
Interessi attivi su c/c	—		Rimborso spese viaggi	62.500	
Sconti e abbuoni attivi	—		Fondo rischi su crediti	9.500	
			Interessi passivi bancari su c/c	—	
			Sconti e abbuoni passivi	—	
	Totale Attivo	6.919.416		Totale Passivo	6.919.416